UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire87v88pari

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-SEPTIÈME

ANGERS, 4, RUE GARNIER
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ
BUREAUX : 2, RUE MONGE, PARIS

Relig
R
111

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

ET

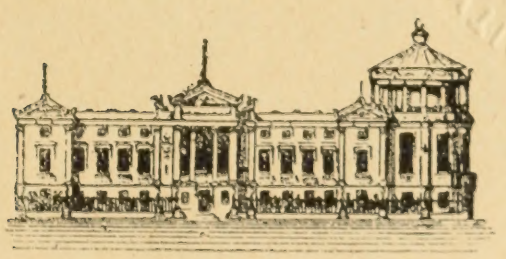
PAUL ALPHANDÉRY
Directeur d'Études
à
l'École des Hautes Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, S. REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, Etc.

Quarante-quatrième année

Tome quatre-vingt-septième



209290
19.2.27

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1923

IV

BL
3
R4
t. 87-88

A PROPOS D'UNE ÉTUDE

SUR LE RÉGIME

DE LA LIBERTÉ DES CULTES DANS LE CALVADOS

PENDANT LA PREMIÈRE SÉPARATION

(1795-1802)[1]

Jusqu'alors le problème de la première séparation des Églises et de l'État a été négligé par les érudits et les historiens. Peu de travaux lui ont été consacrés spécialement et les auteurs des monographies révolutionnaires le traitent sommairement dans des chapitres fort rapides. La chose s'explique. Les documents qui permettent de l'élucider ne sont pas groupés. Il faut avoir la patience d'aller les chercher dans les fonds considérables de la police.

L'effort de M. Raoul Patry qui l'a étudié méthodiquement et scientifiquement dans le Calvados est très méritoire et, sous bien des rapports, son travail a droit à des éloges. Il a vu les sources essentielles. Toutefois, il ne s'est pas suffisamment préoccupé des documents financiers qui sont extrêmement révélateurs. Il aurait gagné à explorer, si ce n'est les archives londoniennes, du moins le riche dépôt du Ministère de la Guerre.

Incontestablement le parti qu'il a tiré des matériaux qu'il a rassemblés est excellent. Il a écrit, entre autres, des pages substantielles et précises sur l'état des édifices du culte après les lois du 3 ventôse an III, du 11 prairial an III et du 7 vendémiaire an IV, ainsi que sur les rétractations qui eurent lieu principalement en 1795 et 1796.

1. Cette étude est due à M. Raoul Patry. 1 vol., 1921. Alcan, 289 pp.

Mais son plan manque de rigueur et entraîne des confusions et des répétitions regrettables. L'organisation des divers cultes, dont il narre l'histoire, est superficiellement décrite ou tout simplement passée sous silence. La psychologie des personnages qui entrent en scène dans son récit ou dans ses discussions est à peine esquissée. Surtout, et c'est le reproche le plus grave que je ferais à ce travail, le culte révolutionnaire n'est pas étudié avec toute l'ampleur que comporte cet important sujet, trop souvent dédaigné et injustement ridiculisé.

Je suis ainsi amené à faire, à propos de l'ouvrage de M. Raoul Patry, des remarques générales et des remarques particulières relatives au culte révolutionnaire et à indiquer par là-même comment il faut aborder le problème de la première séparation des Églises et de l'État.

I

Le plan me paraît tout indiqué. Si je ne me trompe, la séparation des Églises et de l'État traverse trois périodes à peu près distinctes : la première va jusqu'en fructidor an V, la seconde s'achève en brumaire an VIII, et le Concordat met fin à la troisième. Sans doute, pendant ces diverses périodes, il y eut des fluctuations multiples qui empêchent de leur donner une physionomie nette. Cependant elles sont caractérisées par des traits indéniables.

Au lendemain du terrorisme qui jeta l'épouvante générale, on sentit le besoin de secouer les chaînes qui pesaient lourdement sur le pays et on songea à l'ancienne forme du gouvernement de la France. Le mouvement qui se dessina en faveur du libéralisme et du royalisme prit de telles proportions qu'il inquiéta les révolutionnaires. Il fut brutalement interrompu en fructidor an V. La liberté fut restreinte, de nouvelles chaînes furent forgées et on essaya d'étouffer dans les cœurs l'amour de la monarchie. Mais les idées de tolérance n'étaient point mortes et le désir d'un gouvernement fort s'avivait de jour en jour. Le coup d'État de

brumaire parut donner satisfaction à ces aspirations contradictoires.

Pendant ces trois périodes, trois cultes évoluèrent sous le régime de la séparation des Églises et de l'État : le culte catholique, le culte constitutionnel et le culte révolutionnaire. Ils subirent les conséquences des idées prédominantes et reflétèrent à leur manière l'état de l'opinion.

Le nouveau régime fut favorable au culte catholique. N'ayant point cessé pendant la terreur, il avait gagné du terrain et avait acquis l'estime des fidèles à cause de la courageuse attitude de ses prêtres, dont le nombre grossit immédiatement par suite des rétractations nombreuses des constitutionnels ; puis des instructions lui étaient parvenues de ses chefs et avaient aplani nombre de difficultés pendantes. Cependant en règle générale il garde son caractère de clandestinité. La prudence n'était pas hors de saison. La persécution recommença. Néanmoins, au sein du culte catholique, se glissèrent des divisions. L'autorité épiscopale perdit de son prestige. Plusieurs prêtres s'attribuèrent des droits excessifs et certains se fourvoyèrent dans la chouannerie.

Ces causes de faiblesse ne cessèrent point avec le retour des exilés qui prit une grande extension à partir de 1800. Toutefois, le culte catholique, à cette date, s'enhardit et se manifesta publiquement dans des édifices du culte dont il s'empara principalement dans les villes.

Au début du nouveau régime, le culte constitutionnel se présentait dans de mauvaises conditions. Il n'avait plus son caractère de religion officielle. Il avait été discrédité en l'an II. Ses meilleurs soutiens l'abandonnaient de jour en jour. Il gardait néanmoins quelque vitalité. Comme il était habitué à se plier aux exigences légales, il s'empressa de se réfugier dans les églises, qui lui étaient ouvertes, au risque de les partager avec le culte révolutionnaire. Malgré les vexations qui ne lui furent pas épargnées, il poursuivit son action et opéra une œuvre intéressante dans les synodes et les Conciles. Mais il demeurait impopulaire. Le nombre

de ses fidèles ne s'augmentait pas et les vides causés dans les rangs de ses prêtres ne se comblaient pas.

On aurait pu croire que le culte révolutionnaire, qui eut, en l'an II, d'extraordinaires triomphes et qui crut un instant pouvoir remplacer les rites antiques, allait prendre des développement rapides. Même sous le régime de la séparation des Églises et de l'État il jouissait d'une situation privilégiée. Il apparaissait comme la religion des autorités constituées. Les membres des administrations étaient ses pontifes. Cependant, au lieu de progresser, il déclina plutôt, surtout avant fructidor an V. Il ne parvintj amais à retrouve rle succès de l'an II. Il survécut au coup d'État de brumaire et il était en train d'introduire Bonaparte parmi les héros auxquels il rendait des honneurs, lorsque le Concordat fut signé.

Mais avant de décrire la marche de ces trois cultes pendant les trois périodes de la première séparation des Églises et de l'État, il faut, au préalable, après avoir bien précisé la législation, connaître à fond leur organisation intime. Il importe en conséquence de savoir ce que sont devenus les évêques réfractaires et leurs vicaires généraux, en quelles mains se trouve sur place l'autorité, comment s'est comportée l'Église Constitutionnelle après les abdications, et de quels hommes elle dispose encore pour se reconstituer, quels furent les initiateurs et les propagateurs de la religion nouvelle et à quels moyens pratiques ils eurent recours pour en faire une institution durable.

De plus, parce que les hommes ont quelque influence sur la direction des esprits et des événements, il est utile de pénétrer dans la vie et dans l'âme des chefs du culte catholique, du culte constitutionnel et du culte révolutionnaire, d'examiner, de scruter leurs actes passés, leur mentalité, leurs habitudes morales. Cette connaissance psychologique aura une importance capitale. Elle dominera toute l'étude. Elle éclaircira de nombreux points obscurs. Elle apportera de vives clartés sur l'enchaînement des faits, sur l'orientation des intelligences, sur les origines des mots d'ordre qui furent transmis aux foules et qui les inspirèrent.

Comme il est essentiel de ne point s'égarer en pareille matière, et d'avoir des renseignements indiscutables et sur l'organisation de ces divers cultes et sur la psychologie des personnages qui les gouvernèrent, on n'ira pas à l'aventure dans la recherche des documents. On aura un fil conducteur. On se préoccupera avant tout de découvrir les archives propres du culte catholique, du culte constitutionnel et du culte révolutionnaire. Elles ont existé et à l'heure actuelle elles n'ont pas totalement disparu. Elles sont dispersées, émiettées, morcelées. Il s'agit de les rassembler, de les remettre en ordre. Plus que les documents administratifs, plus que les documents judiciaires, ces archives permettront de porter des jugements autorisés et d'aboutir à des conclusions solides et sûres.

II

Après ces remarques générales, je crois devoir insister sur le culte révolutionnaire et lui réserver des remarques particulières. On a longtemps méconnu et on méconnaît encore son véritable caractère et on ne lui attribue pas la place qui lui convient. Le culte révolutionnaire est une véritable religion. Il prétend relier l'homme à la Divinité sans l'intermédiaire du Sacerdoce et en dehors des moyens surnaturels qu'il bannit dédaigneusement.

Cette religion n'est pas une religion d'occasion. Ce ne sont pas les circonstances qui l'ont fait naître. Elle était en préparation dans le mouvement philosophique de la seconde moitié du XVIIIe siècle et se laissait deviner dans diverses démonstrations précédant 1789. La Révolution ne fit que faciliter son apparition et grossir son importance. En la marquant de son empreinte, en lui infusant l'amour de la patrie et la commémoration des personnages illustres de l'époque qu'on assimile à de véritables saints laïques, elle lui fournit en même temps un champ vaste où elle put se déployer en toute liberté et avec un splendide éclat.

Dans le moindre des villages, un certain nombre d'esprits étaient disposés à la recevoir, et ne furent au premier abord

et selon les apparences nullement offusqués par ses destructions, ses hardiesses, ses innovations, ses bouleversements. Ce qui le prouve, c'est qu'à peu près partout elle revêtit aussitôt un caractère spontané, local et organisateur qui n'a pas encore été mis en relief et qui est l'un des côtés les plus frappants de ses manifestations de l'an II, l'année de son apogée.

A vrai dire, et je l'ai déjà remarqué, sous le régime de la première séparation, le culte révolutionnaire ne suscita plus les mêmes enthousiasmes et ne groupa plus autour de lui des foules aussi denses. Par une aberration étrange, cette religion, normalement destinée aux élites, fut rendue de plus en plus abstraite et de plus en plus inaccessible aux intelligences populaires. Les réunions décadaires, privées de l'attrait de la nouveauté et devenues régulières, fatiguèrent vite. Les solennités elles-mêmes ne furent pas toujours goûtées et suivies. Au lieu de célébrer des faits précis et de glorifier des héros connus, elles exaltaient de préférence des idées vagues et générales qui laissaient bien froids les assistants.

Cependant, qu'on ne s'y trompe pas, cette religion n'est pas morte. Elle demeure *vivante*. Pour les manifestations qu'elles comprennent, les foules accourent. Elles sont là par exemple pour les fêtes de l'Agriculture et pour rendre des honneurs à Hoche. Elles sont encore là pour les réunions sportives et les représentations théâtrales qui sont organisées. De même quand des attentats sacrilèges sont commis, des protestations éclatent sincères et imposantes. Si un Arbre de la Liberté est renversé, la stupeur se lit sur les visages. Des quêtes sont faites. Des sommes importantes sont recueillies et la profanation est promptement réparée.

De plus, le culte révolutionnaire continue à être la *religion de la parole*. D'innombrables discours sont prononcés aux réunions décadaires et aux grandes solennités. Quelques-uns sont imprimés. Beaucoup sont transcrits sur les registres des délibérations des administrations. Tout au moins, les thèmes développés sont mentionnés ou analysés. Quoiqu'elles manquent de mesure et quoiqu'elles affectent une forme grandi-

loquente, ces productions oratoires sont curieuses et intéressantes. Il serait à propos, ce qui n'a pas encore été fait, de discerner, au milieu des périodes vides et creuses, les faits qui sont relatés, les doctrines qui sont enseignées, les exhortations morales qui sont données. Il serait mieux surtout de voir si ces productions oratoires furent fécondes et quelles furent leurs influences. L'efficacité d'une religion se reconnaît aux résultats moralisateurs qu'elle produit.

Ces remarques générales et ces remarques particulières auraient besoin d'être plus amplement développées et d'être appuyées par des exemples. Je me propose de le faire dans le travail que je rédige en ce moment sur l'*Histoire religieuse de la Révolution* et qui paraîtra prochainement dans la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France.*

Em. Sévestre.

RECONSTITUTION ET CLASSEMENT DES LETTRES DE SAINT PAUL

La collection canonique des lettres de Paul contient quelques pièces dont l'authenticité est fortement contestée. Ce sont *II Thessaloniciens* et *Ephésiens*, qui me paraissent être des éditions ecclésiastiques très remaniées de *I Thessaloniciens* et de *Colossiens*. Ce sont aussi les deux lettres à Timothéos et la lettre à Titus qui ne paraissent contenir d'authentiques que les quatre derniers versets de *Titus* (III, 12-15) et les quatorze derniers de *II Timothéos* (IV, 9-22) [1]. Ces retranchements faits, nous avons de Paul, dans la collection du Nouveau Testament, quatre longues lettres : *Romains*, *I et II Corinthiens*, *Galates*, trois plus courtes : *Philippiens*, *Colossiens*, *Thessaloniciens*, et trois billets : *Philémon*, *Timothéos*, *Titus*. Comment doit-on en concevoir une édition critique ?

Le texte critique n'est pas rigoureusement établi. Cela tient au grand nombre des témoins et à la difficulté d'en tracer l'arbre généalogique. Les lettres de Paul nous sont parvenues dans une douzaine de manuscrits en majuscules [2], dans plus de six cents en minuscules, dans plus de quatre cents lectionnaires et dans des citations innombrables qui représentent des manuscrits perdus. Hermann von Soden a mis de l'ordre dans cet amas [3]. Sa méthode n'est pas inattaquable [4]. Mais on constate que son édition, faite entièrement sur de nouveaux frais, ne diffère pas beaucoup de

1. Ce sont les conclusions qui me paraissent ressortir du livre de P. N. Harrison *The problem of the Pastoral Epistles*. Oxford, 1921.

2. Le dernier publié est le Ms de Washington (H. A. Sanders, *The New Testament manuscript in the Freer Collection*. Part II, New-York, 1918).

3. H. Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament*. Göttingen, 1913.

4. Voyez p. ex. M. J. Lagrange, *Epître aux Romains*. Paris, 1916, p. LXVIII-LXIX.

l'édition antérieure de Nestle qui représentait la moyenne des éditions critiques. Le plus souvent, il s'agit de l'ordre de deux mots, d'une particule ajoutée ou omise, parfois d'une simple nuance d'orthographe. Sauf quelques leçons qui demeurent litigieuses, le texte critique de Paul peut être considéré comme pratiquement établi.

Il reste deux questions à résoudre. 1° Chaque lettre, prise à part, a-t-elle sa bonne suite ? On sait qu'un des accidents les plus fréquents arrivés dans la transcription des livres sacrés est le déplacement de certaines parties [1]. 2° Dans quel ordre les lettres ont-elles été écrites ? Le Nouveau Testament se borne à les ranger par grandeur décroissante, la plus longue en tête, la plus courte à la fin.

***

Le désordre *matériel* qui a pu s'introduire dans certaines lettres de Paul n'a rien à voir avec le désordre « lyrique » qui peut être attribué au génie de l'auteur. Paul a un tempérament de prophète. Il est « bouillant d'esprit », comme il souhaite que les autres le soient [2]. Il est primesautier, intuitif, abrupt, mais non décousu et incohérent.

On ne peut lire certaines lettres, surtout les deux aux Corinthiens, sans penser à un petit livre dont les feuillets auraient été brouillés, par accident. La majorité des critiques reconnaissent l'incohérence de la seconde lettre aux Corinthiens et admettent qu'elle a été composée avec les morceaux de deux lettres distinctes. Si ce cas est admis, la question doit être posée dans toute son ampleur. On doit chercher si d'autres lettres ne se présentent pas dans des conditions analogues.

Il faut penser, en effet, aux difficultés particulières que rencontra ce qu'on peut appeler la « première édition » des lettres de Paul.

1. On a signalé des déplacements dans le Deutéronome, les Psaumes, Job, Isaïe, Jérémie, Esdras, etc. Voyez ce qu'en dit le P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. IX.

2. *Rom.* XII, 11.

L'auteur avait bien destiné ses lettres à une lecture publique, solennelle, qui devait être faite dans l'*assemblée*, devant tous les frères réunis [1]. Mais il n'avait pas prévu des lectures répétées. Ses lettres étaient des écrits de circonstance. Leur but était de frapper un grand coup. Une fois excommunié, par exemple, l'incestueux de Corinthe, il n'y avait pas lieu de relire indéfiniment l'excommunication. Il est donc probable que Paul n'avait pas assuré la conservation de ses lettres en les faisant tracer sur du parchemin. Il avait dû se servir de papyrus courant.

De leur côté, les *assemblées* ne songèrent pas tout de suite à faire des copies pour les envoyer au loin. Paul avait demandé aux chrétiens de Colosses de faire passer à ceux de Laodicée la lettre qu'ils recevraient et *vice-versa* [2]. Il n'avait pas parlé de copies. Dans les autres lettres, il ne vise pas d'autres destinataires que ceux-mêmes à qui il écrit, très personnellement.

Entre le jour où une lettre de Paul fut lue publiquement, à son arrivée, et l'époque où elle entra au commun trésor des églises et dans un cycle de lectures régulières, il s'écoula un temps fort long. C'est vers l'an 95 que, pour la première fois, nous voyons citée une lettre de Paul [3], et tard dans le second siècle le recueil tout entier [4].

Il est probable que la lettre aux Romains, qui est, elle, un petit traité doctrinal, fut la première recopiée. Elle le fut pour son intérêt général, comme le montrent les exemplaires où le mot *Rome* a été supprimée et où la fin a été écourtée [5]. Son succès fit qu'on rechercha, pour le copier, tout ce qui pouvait rester de Paul, même les billets. Il faut nous représenter en quel état pouvaient être alors les originaux de Paul et quels accidents avaient pu leur arriver.

1. I *Thess.*, V, 27.
2. *Coloss.*, IV, 16.
3. Clém. Rom., *Corinth.*, XLVII, citant I *Corinthiens*.
4. II *Pierre*, III, 16. Voyez A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament*. Paris, 1922 p. 211.
5. Voyez K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul*. 2e éd. London, 1914, p. 335-350, 366.

Paul dictait. L'*amanuensis* écrivait sur le papyrus : Tertius qui traça la lettre aux Romains a mis son bonjour à la fin [1]. Une fois la lettre finie, qu'était-elle, matériellement ?

Les billets à Philémon, à Timothéos, à Titus étaient semblables à un grand nombre de billets de même longueur qui nous ont été conservés dans les sables d'Égypte. Ils tenaient sur un seul feuillet de papyrus. Le feuillet était roulé, lié, cacheté et portait au verso le nom du destinataire [2].

Pour les lettres plus étendues, quand un premier feuillet était couvert d'écriture, on en collait un autre à droite, puis un autre, jusqu'à former un rouleau plus ou moins long. Sir Frederic Kenyon a calculé que la lettre aux Romains a dû faire un rouleau de trois mètres cinquante de long [3]. On pouvait acheter chez le *chartopola* un rouleau tout collé. Mais quand on ne savait pas d'avance la longueur exacte de ce qu'on écrirait, il était plus pratique de coller les feuillets à mesure. Le papyrus était cher et devait être ménagé.

Ces rouleaux étaient fragiles et de conservation délicate. Par le temps et l'usage, il pouvait leur arriver divers malheurs. Comme les *makimono* japonais ils s'effritaient aux parties qui fatiguaient le plus dans l'enroulement et le déroulement, c'est-à-dire aux deux extrémités. Ils étaient exposés ainsi à perdre leur début et leur fin. Si la colle employée était trop faible, les feuillets rectangulaires pouvaient se décoller. Une gomme trop forte produisait le même effet : elle rendait le papyrus cassant sur la ligne de collage. Décollé ou rompu en plusieurs endroits, le rouleau se transformait automatiquement en plusieurs petits rouleaux. Il devenait alors difficile à reconstituer. S'il se trouvait mêlé à d'autres rouleaux également rompus, la situation était plus grave

1. *Rom.* XVI, 22.

2. Voyez, par exemple, B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*. Part. XIV. London, 1920, nº 1663 à 1684.

3. F. G. Kenyon, *Handbook to the textual Criticism of the New Testament*, 2e édit. London, 1912, p. 24 (11 feet 6 inches).

encore. Le scribe chargé de faire une copie pouvait rester perplexe et prendre un mauvais parti.

Quand la phrase était interrompue, il lui était relativement facile de retrouver l'enchaînement littéral. Mais quand la phrase était terminée, il lui fallait chercher la suite des idées, tâche plus haute et plus subtile. Il pouvait faire une conjecture trop prompte. Un faux ajustement en entraînait forcément d'autres. Le *puzzle* manqué ne pouvait plus être résolu que par l'arbitraire.

De tels accidents sont arrivés à plusieurs des lettres de Paul : l'état de la copie en fait foi.

Plusieurs rouleaux ont dû être trouvés dans un grand délabrement. Il faut examiner en chaque lettre si quelques dislocations ou mauvais ajustements ne se sont pas produits au moment fatal de la première copie.

Deux lettres ont été parfaitement conservées et ont un ordre excellent ou bon. Ce sont celles qui furent adressées à des églises que Paul ne connaissait pas, aux Colossiens et aux Romains. Moins favorisés que les Corinthiens, ils furent plus soigneux.

La première est irréprochable pour l'ordre. La seconde a une petite interversion. Les versets xv, 8-12 interrompent un mouvement très lié de péroraison. Ils doivent, je crois, se lire après xi, 36, où ils apportent un supplément de pensée et de citations [1]. Il s'agit probablement d'une note ajoutée par Paul après coup. Elle a dû être inscrite dans l'étroite marge laissée au bas du rouleau. Le copiste n'a pas bien deviné à quelle colonne du texte elle se rapportait. Un cas analogue s'est produit dans une lettre aux Corinthiens (II *Cor.*, xi, 32-33). Le souvenir de Damas et de l'évasion dans un panier a été sans doute ajouté dans la marge. Il faut le lire après le souvenir du naufrage et de la journée passée au creux des vagues (xi, 25).

A part cela, la lettre aux Colossiens et la lettre aux Romains

1. R. Harris a senti que ces versets sont mal placés. *Testimonies*, Part II, Cambridge, 1920, p. 29.

sont d'une composition très régulière. On y peut admirer comme le génie de Paul, pour impétueux qu'il soit, est méthodique et ordonné. Ce sont les fautes du copiste qui ailleurs l'ont rendu suspect de coq-à-l'âne et de galimatias.

La lettre aux Philippiens est faite avec deux lettres ajoutées bout à bout. Le premier qui s'en soit aperçu est, je crois, Stephan Lemoyne [1]. La suture est au milieu [2] du verset III, 1. Les mots : « Enfin, mes frères, adieu, *en le Maître* » [3] sont les derniers mots conservés d'une lettre et ceux-ci : « Vous écrire la même chose, *ça ne me lasse pas et c'est plus sûr pour vous* » (citation d'un poète comique) représentent le début mutilé d'une autre. Les deux furent prises pour une seule ou bien la copie ne ménagea pas entre elles un intervalle suffisant. Polycarpe, en effet, semble connaître encore plusieurs lettres aux Philippiens [4].

Dans les deux, la situation n'est pas la même. Dans la seconde, la plus ancienne, Paul donne reçu aux Philippiens de l'argent qu'Epaphroditos vient de lui apporter. Dans l'autre, il est en prison. Il renvoie Epaphroditos qui a failli mourir « pour l'œuvre du Messie » et qui portera de ses nouvelles. Il s'excuse pour ces raisons de l'avoir gardé si longtemps. Nous avons donc deux lettres aux Philippiens, *A* (*Phil.* III, 1 *b*-IV) et *B* (*Phil.* I-III, 1 *a*).

La lettre aux Thessaloniciens a dû être trouvée en plusieurs morceaux. Deux ont été intervertis. Il est facile de voir qu'après les versets IV, 11-12 : « Frères, nous vous supplions de vous aimer encore davantage... » doit venir le verset V, 12 : « Frères, nous vous demandons d'estimer ceux qui peinent chez vous... » C'est la série des exhortations

1. Dans le *Novum Testamentum* de Koppe, 1803 (cité par M. R. Vincent, *Philippians and Philemon* Edinburgh, 1897, p. XXXI,) Une lettre de Cicéron (*Ad fam.* V., 8) paraît être dans le même cas (K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul*, London 1914, p 164).

2. La division du Nouveau Testament en versets est commode mais très factice. Elle fut faite par Robert Estienne, vers 1550, pendant un voyage à cheval de Paris à Lyon (E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne*. Paris, 1913, tome II, p. 58.)

3. Τὸ λοιπόν... χαίρετε : formule courante d'adieu qui subsiste aujourd'hui.

4. *Phil.*, III, 3 : ἐπιστολάς, mais le pluriel s'emploie quelquefois pour le singulier.

finales. Par conséquent, le passage sur la résurrection des morts (IV, 13-V, 11) doit avancer et s'aligner après le verset III, 13, où il est question de la Parousie, ce qui donne aussi une excellente suite. L'interversion est facile à corriger et dans cette lettre le mal est à son moindre degré.

La lettre aux Galates présente un état beaucoup plus grave. Pour rendre compte du texte actuel, il faut admettre, je crois, un accident brutal survenu au rouleau vers son premier quart, par suite duquel un fragment a été détruit ou perdu et trois fragments se sont trouvés détachés et volants.

Le début de la lettre est un exposé historique palpitant d'intérêt, l'exposé le plus ancien et le plus sûr que nous ayons des débuts du christianisme. On a fait savoir aux Galates que Paul n'avait pas de mission régulière et que le seul évangile authentique était celui des apôtres palestiniens. A quoi Paul riposte en colère qu'il tient son évangile de Jésus même et qu'il n'est pas venu en Galatie comme envoyé des apôtres palestiniens. A grands traits, il explique ses relations avec ces « suréminents apôtres ». Il a fait avec eux un accord et ce sont eux qui l'ont rompu. Il arrive à son éclat d'Antioche, II, 14 : « Je dis à Képha devant tous : Si toi qui es juif, tu vis à l'étrangère, non à la juive, pourquoi forces-tu les étrangers à judaïser ? » A ce moment, on attend avec une curiosité tendue ce qui arriva et comment Paul partit pour la Galatie.

Au lieu de cela le récit se perd. Il est remplacé par un pathétique morceau d'homélie : « Nous, juifs de naissance, non pécheurs d'entre les étrangers... nous aussi, au Messie Jésus nous eûmes foi !... Avec le Messie je reste crucifié : je ne vis plus, moi, en moi vit le Messie ! Vivant en chair, je vis par la foi au Fils de Dieu qui m'aima et se livra pour moi ! » Elévation mystique fort belle, mais qui est ici hors de propos et qui appartient, je pense, à un autre contexte. Il n'est pas croyable que Paul, après avoir entrepris de mettre au point des faits essentiels, oublie sa narration serrée et déraille en une envolée oratoire d'un tout autre ton, comme s'il était incapable de suivre sa pensée.

Nous sommes devant un beau cas de faux ajustement. Superficiellement la tirade mystique a l'air d'être la suite de l'apostrophe à Pierre. Il y est question de juifs et d'étrangers, de la foi qui remplace la Loi. Il faut quelque attention pour voir que ce n'est qu'un semblant et que le récit ne peut pas s'évaporer en une apostrophe prolongée. Le copiste qui a trouvé ce raccord a dû avoir un instant de satisfaction, suivi d'un certain embarras, car il lui restait, comme nous allons voir, des fragments de trop, difficiles à caser.

Nous ne retrouvons pas dans la lettre la fin de l'altercation d'Antioche. Pour l'historien, c'est grand dommage. Il s'est fait dans le rouleau une lacune irréparable.

Mais nous trouvons la suite : comment Paul est arrivé chez les Galates. C'est le morceau IV, 12 *b*-20 qui vient en interpolation au milieu d'un développement dialectique. Si on le retire, le sens est parfaitement suivi, IV 12*a* +21 : « Devenez comme moi, puisque je fus comme vous, frères, je vous adjure. Dites-moi, vous qui voulez être sous Loi, n'écoutez-vous pas la Loi ? Il a été écrit... » A ces juifs mal convertis Paul oppose à la fois son exemple et les textes bibliques qui peuvent les convaincre.

Ainsi enlevé d'un contexte où il est en surcroît, le passage trouve sa place après la lacune. Le récit continue. Paul a quitté Antioche et tous ces gens de Jérusalem, les soi-disant *colonnes*. Il est venu en Galatie : « Vous ne me fîtes pas de mal. C'est à cause d'une infirmité de la chair, vous savez bien, que je vous dis la Bonne Nouvelle la première fois. » Nous retrouvons l'exposé historique et nous voyons où Paul voulait le conduire. Il rappelle aux Galates qu'il fut reçu par eux comme le Messie Jésus et leur reproche de s'être laissé envoûter ensuite par ses rivaux de là-bas. La fin est dans un autre passage, mal placé lui aussi.

Nous trouvons en effet plus loin un autre bloc erratique, V, 2-12, qui écarte fâcheusement des idées qui se suivent très bien, dès qu on les rapproche. (V, 1 +13 : « C'est pour la liberté que le Messie nous libéra : tenez bon et sous le joug d'esclavage ne vous engagez plus ! Car vous, frères, à liberté vous fûtes appelés. »)

Ici le bloc déplacé a consisté en deux feuillets qui ont été intervertis comme le seraient le recto et le verso d'une page. Il faut lire le second (V, 7-12) avant le premier (V, 2-6). Aussitôt tout s'enchaîne.

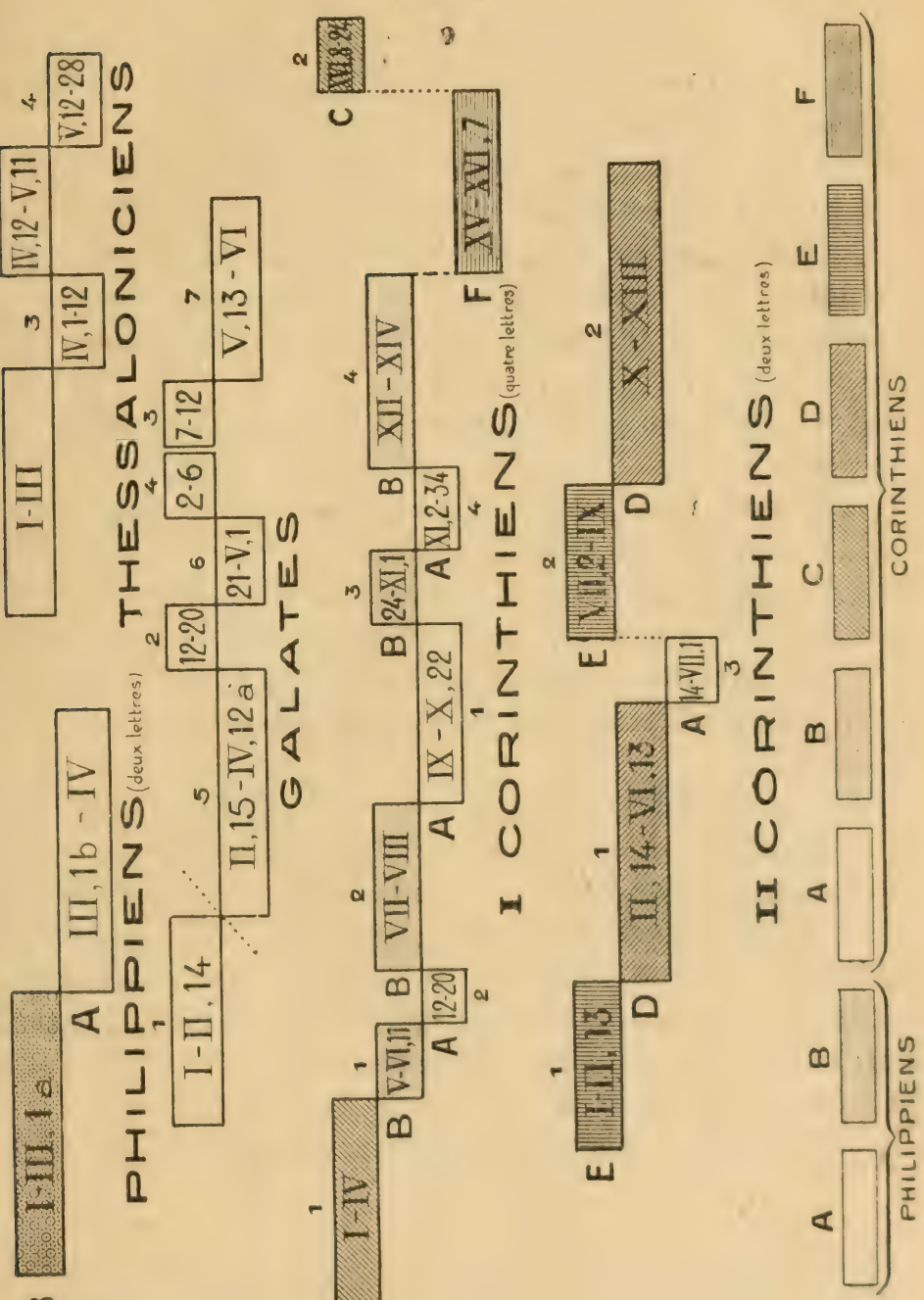
On trouve ici le raccord avec le bloc précédent, IV, 20 + V, 7 : « Je voudrais être présent près de vous aujourd'hui et adoucir ma voix, car je suis anxieux de vous. Vous étiez en belle course : qui vous arrêta ? » Et on aboutit à la conclusion que Paul veut donner à tout ce rappel de souvenirs : « Moi, je me fie à vous... Mais celui qui vous trouble, portera la sentence, *quel qu'il soit* ! » Il défie ses rivaux et revient à ce qu'il a dit au commencement : « Il n'y a pas une autre Bonne Nouvelle : il n'y a que des gens qui vous troublent. »[1]

Paul aborde alors un grief qu'on lui fait. Prêche-t-il parfois la circoncision, comme on l'en accuse ? « Si moi, frères, je proclame encore la circoncision, pourquoi m'attaque-t-on encore ? Voici la liaison, V, 12 + 2 : « Eh ! qu'ils se châtrent aussi, ceux qui vous excitent ! Voici : moi Paul, je vous dis : si vous vous faisiez circoncire, le Messie ne servirait à rien ! » Il continue avec émotion : « En le Messie Jésus, ni circoncision ne vaut, ni prépuce, mais foi agissant par amour ! »

Et c'est là que vient la belle déclamation mystique, si mal accrochée à l'incident d'Antioche, V, 6 + II, 15 : « ... mais foi agissant par amour ! Nous juifs de naissance... nous aussi au Messie Jésus nous eûmes foi !... Ce que j'avais détruit si je le rebâtis, je me montre criminel... Je ne vis plus, moi, etc. » Et de ce point, abstraction faite des interpolations que nous avons retirées et réajustées, la lettre court jusqu'à la fin.

En résumé les bouleversements de la lettre aux Galates paraissent s'expliquer par une brèche qui s'est produite après II, 14 et qui fut dissimulée par une suture artificielle. La suture laissa sans emploi trois fragments qui furent insérés arbitrairement en deux endroits, III, 13 *a* et V, 2. La lettre doit être ainsi reconstituée : I à II, 14 (*lacune*) ; IV, 12 *b*-20 ; V, 7-12 ; 2-6 ; II, 15 à IV, 12 *a* ; IV, 21 à V, 1 ; V, 13 à fin.

1. *Gal.*, I, 7.


PHILIPPIENS (deux lettres)
THESSALONICIENS
GALATES
I CORINTHIENS (quatre lettres)
II CORINTHIENS (deux lettres)
PHILIPPIENS
CORINTHIENS
I-III, 1a
III, 1b - IV
I-II, 14
II, 15-IV, 12a
12-20
21-V, 1
2-6
7-12
V, 13 - VI
I-III
IV, 1-12
IV, 12-V, 11
V, 12-28
I-IV
V-VI, 11
12-20
VII-VIII
IX - X, 22
24-XI, 1
XI, 2-34
XII - XIV
XV-XVI, 7
XVI, 8-24
I-II, 13
II, 14-VI, 13
14-VII, 1
VII, 2-IX
X - XIII

Le désordre atteint son comble dans les deux lettres aux Corinthiens. Ce sont des lettres factices composées avec les morceaux de six lettres réelles. A. Hausrath et J.-H Kennedy ont aperçu que la seconde est faite de deux lettres et J. Weiss que la première est faite aussi de plusieurs[1]. Alfred Loisy a eu le mérite de débrouiller toute la compilation[2].

Nous avons, en entier ou en grande partie, six lettres de Paul aux Corinthiens. Quatre ont été mêlées et soudées pour faire la lettre factice appelée Première aux Corinthiens, deux pour faire la prétendue Seconde. Et pour compliquer encore, un petit fragment détaché du premier groupe est venu s'égarer dans le second.

Voici comme on peut se représenter que les choses se sont passées.

Le copiste a eu d'abord entre les mains quatre rouleaux : un rouleau complet mais rompu en deux vers la fin, deux rouleaux incomplets des deux bouts, l'un très long, l'autre court, et un rouleau très endommagé, représenté par quatre fragments. Il a eu l'idée d'introduire les deux incomplets dans l'interstice du complet et d'intercaler où il pourrait les fragments de l'endommagé.

La lettre complète est coupée à I *Cor.* IV, 21 : « Que voulez-vous ? Que j'aille à vous avec une trique ou en amour et esprit de douceur ? » et continue et se termine à XVI, 7-fin : « Je reste à Ephèse jusqu'à la Pentecôte, etc. ». Paul qui vient de dire qu'il a dépêché Timothéos à Corinthe, recommande qu'on l'accueille avec égards. Toute cette lettre roule sur Apollos. Paul, tout en restant en bons termes apparents avec lui, combat à fond l'influence qu'il a exercée à Corinthe.

Dans l'énorme intervalle obtenu par l'écartement des deux

1. A. Hausrath, *Der Viercapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870. — J. H. Kennedy *The Second and Third Epistles to the Corinthians*, 1900. — J. Weiss, dans Meyer, *Kommentar*, 9e édit. 1910. *Der erst Korintherbrief*.

2. A Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament* Paris, 1922, p. 39-47 et 75-81. J'adopte la reconstitution de Loisy avec deux modifications : 1° La lettre spéciale de I *Cor.* XV s'étend jusqu'à XVI, 7. — 2° Je ne crois pas que I *Cor.* XIII soit une interpolation postérieure.

morceaux de cette lettre, le copiste a logé deux autres lettres. L'une, très longue, s'étend de V à la fin de XIV. L'autre, courte, comprend XV-XVI, 6. Toutes deux sont, pour le principal, des réponses de Paul faites, en des circonstances différentes, à des questions posées par les Corinthiens. La plus étendue traite de points de discipline. L'autre, qui a un préambule spécial, répond à un doute sur la résurrection des morts.

La compilation serait donc assez simple s'il n'y avait pas les débris d'une autre lettre, distribués au petit bonheur en quatre endroits où ils font interpolation.

Ces quatre fragments sont IX-X, 22 puis VI, 12-20, puis II *Cor.* VI, 14-VII, 1, enfin XI, 2-34. Il est facile de vérifier que là où on les ôte, la suite du sens est rétablie. Eux-mêmes, ils forment une lettre suivie. Paul riposte d'abord à ceux qui ne le considèrent pas comme un vrai apôtre, ayant droit à la nourriture. Puis il réprimande les « forts » c'est-à-dire ceux qui se permettent l'idolatrie et la débauche. Voici l'enchaînement, X, 22 + VI, 12 : « Vous ne pouvez partager table du Maître et table de démons ! Voulons-nous rendre jaloux le Maître ? Sommes-nous plus forts que lui. *Tout m'est permis* ! oui, mais tout ne me fait pas du bien. » Puis VI, 20 + II *Cor.* VI, 14 : « Vous savez bien que votre corps est temple du Saint-Esprit... Ne faites pas attelage boîteux avec des incroyants... Nous sommes un Temple du Dieu vivant. » Paul donne enfin des instructions sur le voile des femmes et sur le Souper du Maître.

Telles sont les quatre premières lettres amalgamées.

Il restait encore deux lettres, l'une mutilée de la fin, l'autre du commencement. Si on retire le feuillet VI, 14-VII, 1 qui, nous l'avons vu, appartient à l'autre assemblage, la Seconde aux Corinthiens est constituée de quatre grands fragments, alternant, dont deux appartiennent à une lettre, deux à l'autre.

L'une est une lettre assez courte, baignée de joie et de consolation. Elle est coupée après II, 13 : « Quand je fus à Troas,... je n'ai eu de répit en mon âme de n'avoir pas trouvé mon frère Titus : m'arrachant à eux, je partis pour la Macédoine. » Elle continue à VII, 4 : « Grande avait été ma hardiesse à votre

sujet, grand fut mon orgueil de vous ! Quand nous fûmes en Macédoine... Dieu nous consola par l'arrivée de Titus. » Elle va jusqu'à : « Gloire à Dieu, pour son inestimable don ! » (IX, 15).

L'autre, antérieure, est pleine d'orgueil blessé, d'amertume et de larmes. Le début manque. Elle apparaît à II, 14, de façon abrupte : « Grâces à Dieu ! Il nous fait constamment triompher ! » Elle est coupée à VII, 4 : « Corinthiens,... notre cœur s'est dilaté... Dilatez-vous aussi, faites-nous place ! Nous n'avons lésé personne... Vous êtes dans nos cœurs pour mourir et vivre avec nous ! » Elle continue à XIII, 1 : « En personne, moi Paul, je vous supplie... » et va jusqu'à la fin.

En résumé, comme il existe non pas deux mais six lettres aux Corinthiens, non pas une mais deux lettres aux Philippiens, nous possédons de la main de Paul douze lettres et trois billets.

***

La chronologie en est assez difficile à fixer. Sauf pour une lettre, la plus ancienne, qui a un certain repère dans l'histoire générale, il s'agit seulement de chronologie relative.

La lettre aux Thessaloniciens est la première lettre conservée de Paul, et par conséquent le premier témoin du christianisme. Elle fut écrite au moment où Timothéos, envoyé par Paul à Thessalonique, pour savoir ce qui s'était passé après l'orage qui les en avait chassés, revint en rapportant de bonnes nouvelles. (III, 6). D'après le livre des Actes, ce retour eut lieu à Corinthe, quelque temps après que Paul y eut pris du travail[1] et le séjour de Paul à Corinthe qui dura dix-huit mois coïncida en partie avec le proconsulat de Gallion[2].

Or, il a été trouvé dans les fouilles de Delphes quatre morceaux d'une inscription où se trouvent accolés les noms de Claude et de Gallion : « Tiberius Claudius Cæsar Augustus Germanicus, souverain pontife... *imperator* pour la 26e fois...

1. *Act.*, XVIII, 5.
2. *Act.*, XVIII, 12.

Lucius Junius Gallio, mon ami, proconsul... »[1]. Le proconsulat de Gallion coïncide donc avec la 26e acclamation impériale de Claude, qui eut lieu à la fin de 51 ou au commencement de 52[2]. Comme, en général, la fonction proconsulaire était annuelle et commençait vers le milieu de l'été, Gallion a été probablement proconsul d'Achaïe de l'été 51 à l'été 52. C'est avant cette époque, c'est-à-dire vers 50-51 que fut écrite la lettre aux Thessaloniciens.

Les quatorze autres lettres sont plus flottantes. Elles constituent pourtant trois ou quatre groupes dont il est possible de marquer la place.

Un premier groupe est formé par quatre lettres sur les six adressées aux Corinthiens. La plus ancienne ou *Corinthiens A* est la lettre déchiquetée qui commence à I *Cor.* IX et comprend quatre fragments très dispersés. Paul y fait un plaidoyer puis une réprimande. Il donne des instructions et déclare qu'il réglera le reste « dès qu'il pourra venir » à Corinthe[3].

La deuxième, ou *Corinthiens B*, est la longue lettre qui, sauf interruptions, s'étend de I *Cor.* V jusqu'à la fin de XIV. Elle fait allusion à la lettre précédente, V, 9 : « Je vous écrivis dans ma lettre de ne pas fréquenter de débauchés. » Paul remet au point et adoucit le violent sermon qu'il a envoyé précédemment aux Corinthiens : « Echappez-vous de l'idolatrie !... Fuyez la débauche !... Ne faites pas attelage boiteux avec des incroyants ! »[4] On pouvait comprendre (et c'était peut-être le sens) qu'il voulait séparer absolument les chrétiens des païens, ce qui dans la pratique était impossible. Avec opportunisme il déclare avoir voulu dire seulement qu'il faut se séparer des chrétiens débauchés. Les deux lettres se font donc

1. A. Nikitsky, *Etudes épigraphiques sur Delphes* (en russe). Odessa, 1898. — E. Bourguet. *De rebus delphicis imperatoriae aetatis*. Montpellier, 1905, p. 63-64.

2. Les 22e, 23e et 24e acclamations sont de 51 (C. I. L., III, 476, 7206, 1977). La 27e est antérieure au 1er août 52 (C. I. L., VI, 125 *b*). Voyez E. Ch. Babut. Le proconsul Gallion et Saint Paul. R. H. L. R. 1911, p. 139-142. A. Deissmann. *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 159-177. M. Goguel, *Essais sur la chronologie paulinienne*, R. H. R., 1912, I, p. 315-318.

3. I *Cor.* XI, 34 (ὅταν ἔλθω).

4. I *Cor.* X, 14 ; VI, 18 ; II *Cor.* VI, 14 (passage de *Corinthiens A*).

exactement suite. Dans celle-ci il répond à cinq questions que les Corinthiens lui ont posées par écrit.

Corinthiens C est la lettre en deux morceaux très inégaux, I *Cor.* I-IV et XVI, 8-21, qui fait le cadre de la Première lettre factice. Le voyage que Paul, dans *Corinthiens A*, comptait faire à Corinthe et que ses adversaires disaient qu'il ne ferait jamais est annoncé maintenant comme prochain : « Croyant que je n'irai pas chez vous, certains se gonflent. J'irai bientôt chez vous, si le Maître veut. » Entre Paul et les Corinthiens les relations se sont tendues. Il explique pourquoi il ne part pas tout de suite : « Je reste à Ephèse jusqu'à la Pentecôte : une porte m'est ouverte, grande et effective. » Mais il a envoyé devant lui Timothéos. Il recommande qu'on le traite bien et qu'on l'embarque. Il l'attend avant de partir lui-même[1].

Le voyage annoncé eut lieu, en coup de vent, et fut malheureux. A Corinthe Paul fut insulté[2] et repoussé. On lui opposa l'autorité des apôtres palestiniens. Obligé de se replier, il ne désarma pas et ne pensa qu'à la revanche. Dans son humiliation, son dépit et son angoisse il écrivit une lettre courroucée et fière. C'est la quatrième, ou *Corinthiens D*, qui comprend les deux morceaux II *Cor.* II, 14-VII, 4[3], et X-XIII. Il se déclare décidé et prêt à aller à Corinthe pour la troisième fois. Il craint de soulever un nouveau tumulte et d'être encore humilié. Il répète ce qu'il a dit la deuxième fois : « Si je reviens je serai sans pitié ! » Il attaque sans crainte ses rivaux de Palestine. Il a honte d'avoir été faible. Il fera voir qu'il n'a pas de vigueur devant le papier seulement. Pour le précéder il a envoyé cette fois Titus, avec un autre frère[4].

Ces quatre lettres forment donc un groupe bien lié. On y voit Paul perdre peu à peu de son autorité sur les Corinthiens, retourner chez eux pour les reconquérir, et y échouer. La troisième lettre fut écrite d'Ephèse. Les trois autres eurent probablement le même lieu d'origine. Le groupe appartient

1. I *Cor.*, XVI, 8, 10-1 (*Corinthiens C*).
2. II *Cor.*, II, 5-11 (*Corinthiens E*).
3. Sauf le fragment VI, 14-VII, 1 qui appartient à *Corinthiens A*.
4. II Cor., X, 11 ; XI, 21 ; XII, 14, 18, 20-21 ; XIII, 1-2. (*Corinthiens D*).

au séjour de deux ans environ que Paul fit à Ephèse après son voyage par mer de Corinthe à Césarée et son retour par Antioche et les routes montagneuses de Galatie et de Phrygie[1]. Ce séjour à Ephèse fut très dur. Paul trouva « une porte ouverte, grande et effective, mais beaucoup d'ennemis[2]. » Parmi tous ses tourments, le plus vif fut « le souci de toutes les églises[3] » et en premier, peut-on penser, de celle de Corinthe.

Un autre groupe défini est celui des trois lettres écrites en prison : *Philippiens B*, *Colossiens* et *Philémon*. On y doit joindre *Philippiens A* qui est un peu antérieure, séparée de *B* par la maladie presque mortelle d'Epaphroditos.

La mauvaise place assignée en général à ce groupe a faussé toute la chronologie des lettres. Une conjecture précipitée, qui remonte à l'antiquité, s'est imposée jusqu'à nos jours comme une donnée incontestable. On a recouru trop vite au livre des Actes. Comme il ne mentionne que deux emprisonnements de Paul, l'un d'une seule nuit, à Philippes, qui est hors de cause, l'autre de plus de quatre ans, à Césarée puis à Rome, on a conclu que les lettres de prison étaient de la dernière captivité. Et comme il y est question d'un *praetorium* et d'esclaves de César, on a cru certain qu'elle partirent de Rome.

Mais Paul a été en prison plus souvent que cela ! Nous connaissons le parti-pris du rédacteur des Actes d'atténuer les démêlés de son héros avec la justice. Paul au contraire s'en vantait. Avant la fin de son séjour à Ephèse il rappelle aux Corinthiens qu'il a été « dans des prisons, énormément »[4], et qu'il a subi trois fois les verges des licteurs[5]. Dans sa lettre aux Romains, avant son arrestation à Jérusalem, il salue ses anciens « compagnons de prison », le ménage Andronikos et Junia[6]. Clément de Rome dit que Paul a été « sept fois chargé de chaînes[7]. » Il a donc pu écrire de prison sans que ce fut de

1. *Act.*, XVIII, 18, 22 ; XIX, 10.
2. I *Cor.*, XVI, 9 (*Corinthiens C*).
3. II Cor., XI, 28 (*Corinthiens D*).
4. II *Cor.*, VI, 5 ; XI, 23 : ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως (*Corinthiens D*).
5. II *Cor.*, XI, 25 : τρὶς ἐραβδίσθην (*Corinthiens D*).
6. *Rom.* XVI, 7 : συναιχμαλώτους μου.
7. Clément, *Cor.*, XI, 6 : ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας.

Rome. Quant à des esclaves impériaux et à un *praetorium*, c'est-à-dire un palais du gouvernement, ou plus proprement un quartier de prétoriens, il y en avait dans beaucoup de grandes villes, en particulier à Ephèse.

Quand on lit dans les Actes le récit de l'émeute antichrétienne d'Ephèse[2], on s'aperçoit que le rédacteur en a donné une version délibérément anodine. Paul n'est pas inquiété. Deux de ses compagnons, Aristarchos et Gaïus, sont bien arrêtés un moment par la foule mais sur une intervention du *grammateus* tout s'apaise comme par enchantement. C'est un des cas où il faut croire Paul lui-même et non son historien trop avocat. Les choses furent beaucoup plus graves. Paul nous les révèle, d'un mot bref et tragique : « J'ai combattu les fauves à Ephèse[3]. »

Que Paul ait été condamné *ad bestias* et qu'il ait été jeté dans le stade d'Ephèse pour une *thériomachie* ou *venatio*, cela ne paraît guère douteux. Il donne le fait comme son suprême argument pour la résurrection des morts. S'il parlait par métaphore, s'il n'avait pas couru un réel et grand danger de mort, l'argument n'aurait pas de portée, ni même de sens.

A-t-il pu être condamné, étant, au dire des Actes, citoyen romain ? Aussi bien qu'il avait été trois fois passé par les verges, bien que flageller un citoyen romain fût un crime[4]. Pour un vagabond comme lui et loin de Tarse, la preuve pouvait être difficile à fournir. Il a subi la condamnation légale des séditieux[5]. Comment, après l'avoir subie, a-t-il pu encore, à Césarée, exciper de son titre ? Il est à croire que son casier judiciaire ne le suivit pas si loin. Il prit un moyen désespéré qui

1. M. Dibelius, *Die kleine paulinische Briefe* (Lietzmann, Handb z. N. T). Tübingen, 1911, p. 47-48, 64.

2. *Act.*, XIX, 23-40.

3. I Cor. xv, 32 : ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ (*Corinthiens F*).

4. Cicéron. *In Verr.* II, v, 170 : *facinus est vincire civem Romanum, scelus verberare*. Cf. A. Loisy. *Les Actes des Apôtres*, p. 648. « Il paraît bien qu'au cours de ses missions Paul s'est toujours comporté en simple juif ».

5. *Digest.*, l. XLVIII, tit. X : Si quidem liberi sunt ad bestias dari, si servi, summo supplicio adfici debent. Voyez Pillet. *Etude sur la damnatio ad bestias* Lille, 1902.

réussit. Comment a-t-il pu échapper à la mort ? Le cas se présentait. La *datio ad bestias* était une peine inférieure en gravité au *summum supplicium*[1], parce qu'elle laissait une chance au condamné. Les fauves étaient quelquefois fourbus ou effrayés. La proie pouvait ne pas les tenter. Ils ne touchèrent pas à Marick, prophète gaulois qui leur fut exposé[2].

Paul l'avorton ne fut pas sans doute un friand morceau. Le dégoût d'un fauve sauva le futur auteur de la lettre aux Romains et l'avenir de la théologie chrétienne. Hippolyte de Rome cite comme notoire que « Paul ayant été condamné aux bêtes, un lion lâché contre lui tomba à ses pieds et le lécha[3] ». Avec des embellissements merveilleux le fait était raconté, semble-t-il, dans un fragment perdu des *Actes de Paul*[4]. Quoi qu'il en soit des détails, la *thériomachie* est attestée par Paul lui-même.

Avant cette journée tragique qui termina le séjour de Paul à Ephèse, il y eut forcément un emprisonnement. C'est à lui que se rapportent les trois lettres écrites « dans les chaînes[5]. »

Elles sont précédées de *Philippiens A* qui fait suite à des lettres perdues de Paul aux Philippiens. Paul, en effet, s'excuse au début de « leur écrire la même chose[6] ». Il y avait un commerce assez suivi entre lui et eux. Ils avaient financé son entreprise à Thessalonique et à Corinthe[7] ; ils étaient les banquiers de la Bonne Nouvelle dans le bassin de la Mer Egée. Après une longue interruption, ils envoyaient de nouveau

1. *Digest.*, l. XLVIII, tit. XIX : bestiis objiciuntur. (Cité par H. Leclercq. *Dict. d'arch. chr. et de lit. s. v. Ad bestias.*)

2. Tacite, *Histor.* II, 61. — Cf. Ignace d'Antioche, *Rom.*, V, 2 : « ... comme certains que les fauves apeurés ne touchèrent pas. »

3. Hippolyte, *In Danielem*, III, 29.

4. Nicéphore Calliste (H. E., II, 25) résume une relation de la *thériomachie* de Paul qu'il lisait dans un ouvrage qui paraît dérivé des *Actes de Paul* s'il ne leur est pas identique. Voyez L. Vouaux. *Les Actes de Paul*. Paris, 1913, p. 24-27.

5. Cela a été vu par A. Deissmann, dès 1897 : *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, p. 171, n. 1, et par H. Lisco. *Vincula Sanctorum*. Berlin, 1900. Pour *Philippiens*, par Albertz. Ueber die Abfassung de Philipperbriefes zu Ephesus. *Theol. Studien u. Kritiken*, 1910, p. 551 sq. M. Goguel. *Date et lieu de composition de l'Ep. aux Philipp.*, R. H. R. 1912, II, p. 330-342. A. H. Mc Neile. *St Paul*, Cambridge, 1920, p. 229-232.

6. Phil., III, 1 *b* (*Philippiens A*).

7. Phil., IV, 16 (*Philippiens A*) ; II *Cor.*, XI, 9 (*Corinthiens D*).

des subsides, par Epaphroditos, un des leurs. Paul leur donne un élégant et noble reçu.

Dans *Philippiens B*, il les rassure sur « ce qui lui arrive [1]» c'est-à-dire son emprisonnement, dont ils sont déjà informés. L'important est que la Bonne Nouvelle ne soit pas arrêtée. Il fait une subtile spéculation, un *pilpoul* comme on dit chez les Juifs, pour chercher à ce point de vue ce qui vaut mieux : qu'il meure ou qu'il échappe ? Il dépêchera bientôt Timothéos à Philippes. En attendant il renvoie Epaphroditos, qui a mis sa vie en jeu pour l'œuvre du Messie et, gravement blessé, a été à un doigt de la mort, comme les Philippiens l'ont déjà appris. Toutes ces informations supposent des relations fréquentes et faciles avec Philippes, ce qui est le cas pour Ephèse et ne le serait pas du tout pour Rome. Les sentiments et les détails se rapportent à un évènement soudain et grave qui vient d'arriver et non à une captivité qui traînerait depuis quatre ans.

Par la lettre aux Colossiens et par le billet personnel à Philémon qui y est annexé, nous voyons qui est en prison avec Paul. C'est Aristarchos, celui justement que le rédacteur des Actes avoue avoir subi, à Ephèse, avec Gaïus, une vague arrestation[2]. Et c'est Epaphras[3], l'animateur des groupes chrétiens de Laodicée, de Colosses et d'Hiérapolis. Celui-ci persuade à Paul d'envoyer une instruction aux Laodicéens et aux Colossiens, qu'il ne connaît pas encore. Tychikos portera les lettres. A la fin de celle que nous avons, Paul dit : « Pour ce qui m'arrive, vous saurez tout par Tychikos[4] ». Il termine par : « Rappelez-vous mes chaînes ! », discret appel à leur générosité.

Il joint un billet pour le ménage Philémon et Apphia, notables de Colosses. Il leur renvoie leur esclave fugitif Onésimos qu'il vient de convertir dans la prison même et qu'il aimerait garder. Au moment où il écrit, il compte être gracié et aller se reposer à Colosses, chez Philémon.

1. Phil., I, 12 : τὰ κατ' ἐμέ (*Philippiens B*).
2. *Col.* IV, 10 : Ἀριστάρχος ὁ συναιχμάλωτός μου. *Act*, XX, 29.
3. *Philém.* 23 : Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου.
4. *Col.*, IV, 7 : τὰ κατ' ἐμέ.

Ainsi *Philippiens A* et *B*, *Colossiens* et *Philémon* font un groupe qui se place avant et pendant l'incarcération à Ephèse, à la fin de ce séjour de deux ans auquel se rapporte le groupe précédent.

Il reste un autre groupe de lettres et de billets qui furent écrits après la fuite d'Ephèse, sur la route de la Macédoine ou en Macédoine même. Ce sont : la lettre aux Galates, les deux courts billets à Titus et à Timothées et les deux dernières lettres aux Corinthiens, *E* et *F*. Enfin la lettre aux Romains est la dernière de toutes. Elle se rapporte au dernier séjour que Paul fit à Corinthe, avant de partir pour Jérusalem, où il devait être arrêté, cette fois pour ne plus échapper.

La lettre aux Galates est difficile à dater, parce qu'elle ne porte presque aucun indice de lieu ni de temps. Elle est adressée par « Paul et tous les frères qui sont avec moi », ce qui les montre en voyage plutôt qu'au milieu d'une communauté. Elle n'a pas de salutations finales. Elle se termine par ces mots emphatiques et émus : « Que nul, désormais, ne me cause de fatigues : je porte les marques de Jésus sur mon corps ! », allusion probable aux cicatrices du supplice d'Ephèse.

En fuyant Ephèse, Paul vint à Milet,[1] où il pouvait commodément s'embarquer. Il ne partit pas pour Corinthe, afin de s'épargner de nouvelles luttes[2]. Il cingla vers Troas où il pensait trouver Titus qui lui apporterait les nouvelles des Corinthiens[3]. Un de ses compagnons, Trophimos, tombé malade, resta à Milet[4]. Un autre, Crescens, partit pour la Galatie[5]. Il est probable que la lettre aux Galates, dictée à Milet, fut portée par Crescens à ses destinataires.

Le petit billet à Titus (*Tit.* III, 12-15) fut probablement envoyé de Troas, où Paul eut le désappointement de ne pas trouver Titus[6]. Le croyant toujours à Corinthe, il lui donne

1. II *Tim.*, IV, 20.
2. II *Cor.*, I, 23 (*Corinthiens E*).
3. II *Cor.*, II, 12-13 (*Corinthiens E*). Cf. II *Tim.*, IV, 13.
4. II *Tim.*, IV, 20.
5. II *Tim.*, IV, 10.
6. II *Cor.*, II, 13 (*Corinthiens E*).

rendez-vous à Nicopolis, en Epire, où il va aller, en traversant la Macédoine, et où il compte passer l'hiver. Titus s'y rendra facilement par mer. Le billet est porté par Apollos et le rabbin Zénas, chassés probablement d'Ephèse eux aussi par la tourmente[1]. Ils vont à Corinthe, et au-delà.

Le billet à Timothéos (II *Tim.* IV, 9-12) est postérieur. Paul envoie Tychikos à Ephèse, après avoir songé à l'envoyer auprès de Titus[2]. Il est parti de Troas où il a laissé un cartable[3] et des papiers chez Karpos. Il est parmi des frères aux noms latins : Pudens, Linus, Claudia, probablement à Philippes. Il demande à Timothéos de venir le rejoindre. Il lui donne quelques détails sur la fin des évènements d'Ephèse. « Le fondeur Alexandros me montra beaucoup d'hostilité :... toi aussi, prends garde à lui ! » Il s'agit de cet Alexandros à qui le rédacteur des Actes donne un rôle mal expliqué dans l'émeute d'Ephèse[4]. « Le Maître me secourut et me donna de la force, et je fus sauvé *de la gueule du lion* », expression des psaumes qui, dans son cas, n'a pas été une métaphore. Il semble donc que Timothéos n'ait pas assisté au procès. Il a dû aller à Philippes, comme il était décidé[5] puis faire avec Paul un chassé-croisé.

Corinthiens E (II *Cor.* I-II, 13 ; VII, 4-IX), cinquième lettre aux Corinthiens (ou plus largement aux Achéens) est la lettre d'excuse et de pardon que Paul écrivit dans un débordement de joie, quand en Macédoine, (à Philippes probablement), au milieu de nouvelles traverses, Titus arriva soudain apportant la soumission et l'amour de l'Achaïe. Titus avait été bon diplomate et le martyre avait rendu à Paul tout son prestige. Paul s'excuse noblement de sa lettre précédente (*Corinthiens D*). Il parle du danger mortel qu'il a couru en Asie, pendant qu'à

1. Apollos se trouvait précédemment à Ephèse, avec Paul : I *Cor.*, XVI, 12 (*Corinthiens C*).

2. Cf. *Tit.* III, 13.

3. C'est le sens ici du mot φελόνης (*paenula*). Voyez Hesychios *Lexicon*, *s. v.* et G. Milligan. *The New Testament documents*. London, 1913, p. 20.

4. *Act.*, XIX, 33.

5. II *Cor.*, I, 15-16, II, 3-4, 9. (*Corinthiens E*).

Corinthe on faisait pour lui des prières : « Infiniment au-delà des forces nous fûmes accablés, au point de n'avoir plus aucune chance même de vivre. Ah ! nous avons eu sur nous mêmes la sentence de la mort... C'est Dieu qui d'une si grande mort nous tira ! »[1]. A l'émotion qui vibre, on sent que l'évènement est encore proche.

Réconcilié avec les Corinthiens et, par eux, avec les apôtres palestiniens, il ne rêve plus qu'à un grand dessein : porter à Jérusalem, comme il l'avait promis[2], le tribut en argent des nouvelles provinces qu'il a conquises pour la foi : la Galatie, la Macédoine et l'Achaïe. Il renvoie Titus à Corinthe, avec deux autres frères, pour préparer une belle collecte.

La dernière lettre aux Corinthiens, ou *Corinthiens F*, (I *Cor.* XV-XVI, 7) est la réponse à un doute des Corinthiens sur la résurrection des corps. Les *Actes de Paul* racontent que deux délégués des Corinthiens portèrent une demande de cette sorte à Paul, qui était à Philippes[3]. Il est possible que comme en d'autres cas le roman brode sur un fait réel.

Paul, maintenant, se range modestement après les apôtres palestiniens, qu'il n'appelle plus avec ironie les *suréminents envoyés*, les *soi-disant colonnes*[4]. Il rappelle d'un mot précis son martyre d'Ephèse : « Si c'est humainement que je combattis les fauves à Ephèse, où fut pour moi le profit ? » Il donne des instructions pour la grande quête, semblables à celles qu'il avait adressées aux Galates, dans une lettre aujourd'hui perdue. Il écrit pendant une tournée en Macédoine[5]. C'est celle que mentionnent les Actes[6] ; elle mena Paul jusqu'en *Illyricum*[7]. Il annonce sa prochaine arrivée à Corinthe où il veut ne pas passer, comme la dernière fois, mais séjourner et peut-être hiverner[8].

1. II ., *Cor.*, 8-10 (*Corinthiens E*).
2. *Gal.*, I, 10.
3. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 247, 253.
4. II *Cor.*, XI, 5 ; XII, 11 (*Corinthiens D*) ; *Gal.*, II, 9.
5. II *Cor.*, XVI, 5 : Μακεδονίαν διέρχομαι.
6. *Act.* XX, 2.
7. *Rom.*, XV, 19.
8. I *Cor.*, XVI, 6-7 (*Corinthiens F*).

Ce projet se réalisa. Paul resta trois mois à Corinthe[1]. C'est à la fin de ce séjour qu'il dicta sa dernière lettre, la grande lettre aux Romains. Il la confia à une bonne patronne des chrétiens, Phœbé, *diakonos* de l'église de Kenkréae.

Fort de son accord avec les premiers apôtres, il compose le manifeste chrétien. Il termine en disant qu'il part maintenant pour Jérusalem, où il va porter la collecte de la Macédoine et de l'Achaïe. De Jérusalem il compte aller cette fois jusqu'en Espagne, en passant par Rome. Il ne connaît pas encore Rome mais il connaît déjà beaucoup de frères qui y demeurent, ceux, en particulier, qui ont été chassés d'Ephèse, en même temps que lui ou peu après : Prisca et Aquila, qui, pour le sauver, « offrirent leur gorge » ; Epaenétos, qui fut le premier chrétien de la province d'Asie, Andronikos et Junia, ses parents, apôtres avant lui, qui furent ses compagnons de prison, et d'autres. La réunion de ces noms a fait croire quelquefois, bien à tort, que le post-scriptum de la lettre aux Romains était un billet aux Ephésiens.

Il serait précieux d'avoir une date approximative pour la dernière lettre de Paul, comme on en a une pour la première. On l'aura si une découverte épigraphique fixe l'année où Antonius Félix fut remplacé par Porcius Festus comme procurateur de Judée. C'est deux ans plus tôt que Paul fut arrêté à Jérusalem et gardé à la disposition de l'autorité romaine[2]. Et la lettre aux Romains est antérieure de quelques mois à cette capture.

La date du rappel de Félix n'est pas sûre. La chronique d'Eusèbe le place la deuxième année de Néron, en 56[3]. On ne peut ni accepter fermement cette donnée, dont la source n'est pas connue, ni la rejeter absolument, car Félix n'a pas dû rester très longtemps en fonctions après la disgrâce de son frère Pallas qui survint en 55. Si on fixe le rappel de Félix vers 56-57, la lettre aux Romains a été dictée vers 54-55.

1. *Act.*, XX, 3.
2. *Act.*, XXIV, 22, 27. Voyez A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*. Paris, 1920, p. 867-868.
3. Eusèbe, *Chronicon* (texte latin) éd. Schœne, II, p. 155.

Les lettres conservées de Paul couvrent donc une période de quatre à cinq ans, entre 50 et 55. Ce furent dans sa vie les années les plus agitées et les plus fécondes. Son âge n'est pas connu. Au moment de l'emprisonnement à Ephèse il s'appelle lui-même un vieillard[1]. Il devait avoir franchi la cinquantaine.

Voici le résumé de cette période et comment se répartissent les lettres.

Séjour à Corinthe d'environ dix-huit mois, vers 50-51 (*Thessaloniciens*). Pèlerinage à Jérusalem et retour par Antioche, la Galatie et la Phrygie.

Séjour à Ephèse d'environ deux ans (*Corinthiens A, B, C et D, Philippiens A*). Emprisonnement (*Philippiens B, Colossiens, Philémon*). Condamnation *ad bestias* et supplice.

Voyage d'Ephèse en Macédoine (*Galates, billet à Titus*). Tournée en Macédoine (*billet à Timothéos, Corinthiens E et F*).

Séjour à Corinthe de trois mois (*Romains*).

Paul-Louis Couchoud.

1. *Philém.* 9 : πρεσβύτης.

UN SANCTUAIRE DE TANIT A CARTHAGE[1]

C'est par milliers qu'en divers points de la Carthage punique on a recueilli des stèles offrant à la fois des représentations figurées et des dédicaces à Tanit Péné Baal et à Baal Hammon, ou seulement une image ou une inscription. Les découvertes ont été particulièrement nombreuses dans le quartier qui s'étend entre la colline de Saint-Louis et la mer[2] principalement au voisinage des ports antiques[3]. Malheureusement la plupart de ces monuments ont été trouvés dans des terrains profondément remués par les occupants romains ou byzantins et par les chercheurs de pierres. Il n'est pas douteux cependant qu'on était en présence des restes de sanctuaires qui, de ce côté, formaient à la cité comme une enceinte sacrée (fig. 1).

Dans le courant du mois de décembre 1921, de nouvelles stèles furent déterrées par des Arabes à Salammbô[4], non loin du port rectangulaire. Des sondages, aussitôt entrepris sur le lieu de la découverte par MM. Icard et Gielly, ramenèrent au jour un champ de stèles, surmontant chacune des poteries enfouies dans le sol. La trouvaille était d'importance : pour la première fois à Carthage, un heureux hasard permettait d'entreprendre le déblaiement d'un lieu de culte punique dans un terrain non bouleversé, où chaque monument, autel ou stèle, chaque gargoulette se trouvait *in situ*[5]. Commencées au mois

1. Mémoire communiqué au Congrès des Orientalistes (juillet 1922) et à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (11 et 18 août 1922).

2. Gsell, *Histoire anc. de l'Afr. du Nord*, II, p. 80-81 ; IV, p. 416-417 ; — *C. I. S.*, nos 180-3225.

3. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 417, n. 3.

4. Salammbô (ou Salambô), nom donné récemment à la partie de l'agglomération carthaginoise située au nord du Kram, à l'est de Douar-ech-Chott, au sud des collines de St-Louis et de Junon, désignées conventionnellement sous le nom de Carthage.

5. Jusqu'à ce jour, on n'avait découvert à Carthage qu'une seule stèle surmontant une poterie enterrée au pied. Cf. Gsell, *op. cit.*, II, p. 81, n. 4.

de janvier 1922, les fouilles entreprises par la Direction des Antiquités et Arts de la Tunisie ont été poursuivies méthodiquement avec le concours de MM. Icard et Gielly, les propriétaires du terrain. Le chantier est situé à 10 mètres de la rive occiden-

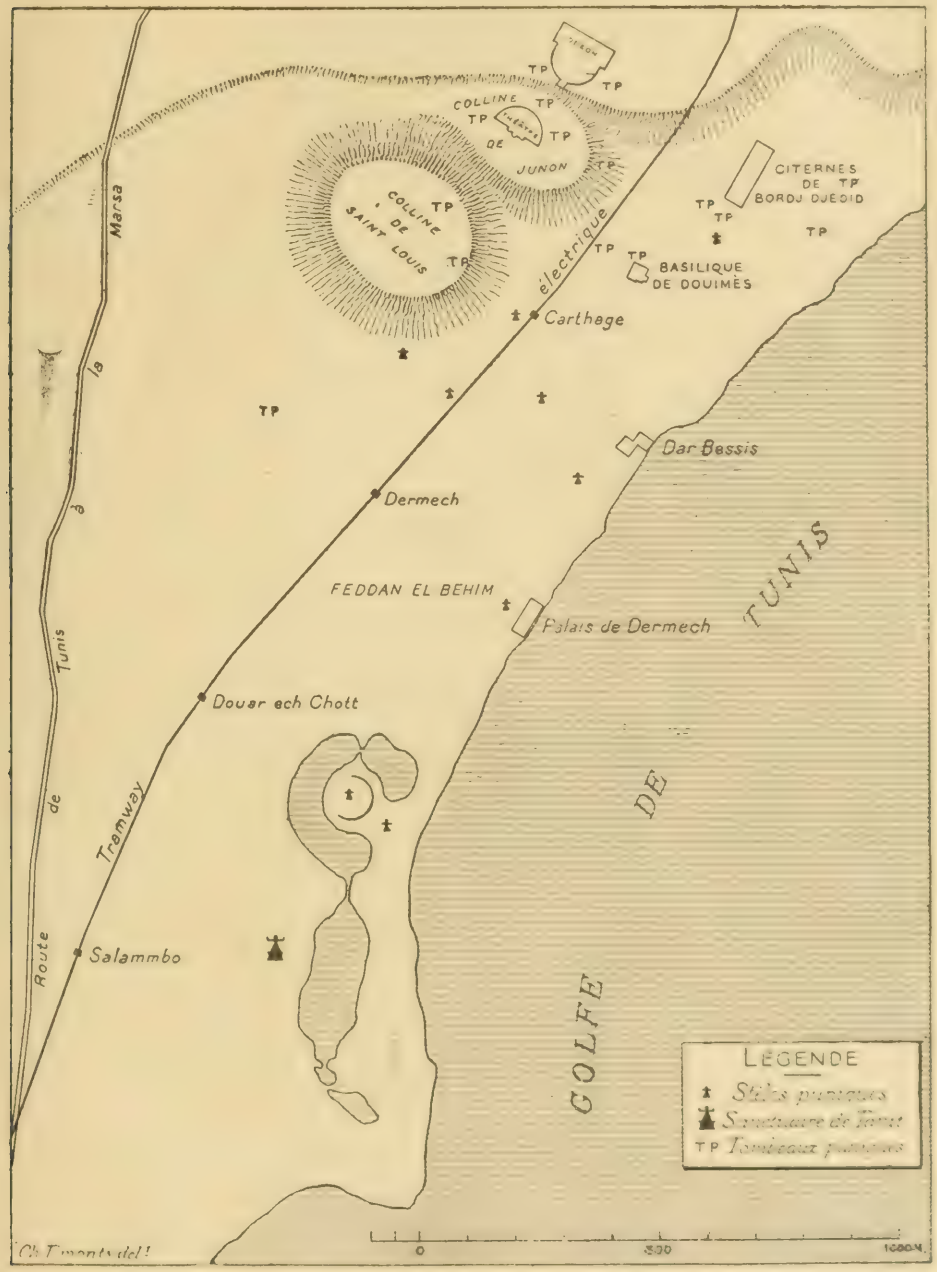


Fig. 1.

tale du port rectangulaire (port de commerce) et à 250 mètres de la rive méridionale du port circulaire (port de guerre)[1]. La partie actuellement déblayée, orientée du Nord au Sud, s'étend sur 22 mètres de longueur et 8 dans sa plus grande largeur[2]. Il apparaît nettement que l'enceinte sacrée dépasse les limites de l'emplacement des fouilles actuelles. Son existence a été reconnue au Sud et à l'Est dans les terrains qui l'entourent[3], au Nord sous les habitations voisines[4], à l'intérieur d'une forte voûte en berceau, élevée à une basse époque pour servir de fondations à des édifices disparus.

Aucune hypothèse n'est jusqu'à présent permise sur le tracé de l'enceinte ou sur l'existence d'un temple ou d'un autel consacré à la divinité. Cependant sans préjuger des résultats que réservent les découvertes à venir, l'on peut d'ores et déjà affirmer que le lieu saint de Salammbô représente le type le plus complet d'un sanctuaire sémitique antérieur à la conquête romaine[5].

*
* *

Les ex-voto, autels ou stèles, dressés au-dessus du vase de

1. Sur les ports antiques de Carthage, cf. Gsell, *op. cit.*, II, p. 38-76.

2. Le terrain exploré est situé entre une avenue privée et le chemin qui mène de la plage de Salammbô au palais de Mustapha ben Ismaël. Titre foncier Régulus-Salammbô, n° 22587.

3. Titre foncier n° 22129.

4. Titres fonciers n°s 10309 et 17559.

5. Dans l'île de Motyé, M. Whitaker a exploré récemment un sanctuaire punique offrant, avec celui de Salammbô, certaines analogies (cf. Whitaker, *Motya*, Londres, 1921, p. 257-260). Sur les « champs sacrés » présentant des points de contact avec notre sanctuaire, voir : Cagnat et Berger, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga*, dans le *Bull. Arch. du Comité*, 1889, p. 255-258 ; Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr.*, t. XI, 2e part., p. 1 et suiv. ; du même, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans *Nouv. Arch. des Miss.*, t. VII, p. 367 et suiv. ; du même, *Bull. Arch. du Comité*, 1908, p. 411-412 (sanctuaire de Thuburnica) ; Gauckler, *ibid.*, 1905, p. CLXXIX et suiv. (sanctuaire d'Hippo Regius) ; — Gsell, *op. cit.*, IV, p. 390 et suiv. ; — Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit, près de Siagu*, p. 34-37 (sanctuaire de Tenesmat) ; — Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein*, dans *Mélanges de l'École fr. de Rome*, XII (1892), p. 3 et suiv. ; du même, *Études de mythologie et d'histoire*, p. 218 et suiv. ; du même, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. III, p. 45 et suiv.

terre cuite qui contient les restes de sacrifices offerts par les fidèles, occupent, sur une hauteur de $2^{m}60$, quatre couches superposées et nettement différenciées. Les divers étages de monuments sont séparés les uns des autres par une *area* d'une épaisseur moyenne de $0^{m}30$, constituée par un conglomérat de terre et de pierrailles, parfois mêlé à des fragments pulvérisés de poteries puniques et campaniennes et recouvert à la partie supérieure par une couche d'argile. Ce sol artificiel repose sur un grossier blocage fortement tassé dans les espaces libres entre les autels et les stèles qui se trouvaient ainsi et pour toujours mis hors d'usage.

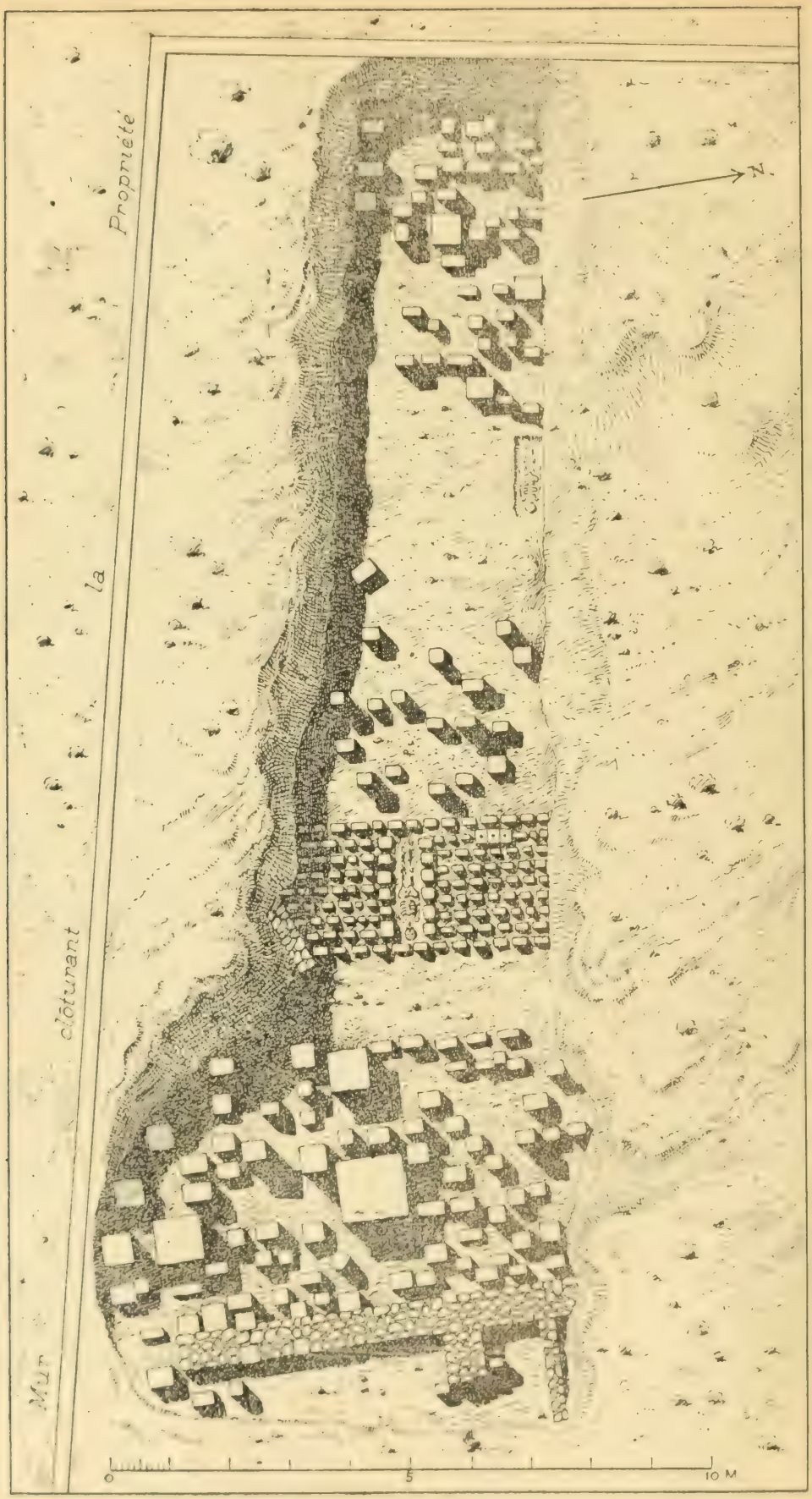
Dans la plupart des cultes[1], il arrive fréquemment que les sanctuaires étant entièrement remplis par les témoignages de la piété des dévots, le besoin se fait sentir de faire de la place pour de nouveaux monuments. Mais les offrandes une fois consacrées à la divinité étaient à jamais exclues du monde profane et ne pouvaient être réutilisées. Généralement on les enfouissait dans une fosse creusée aux abords du temple[2]. Le sanctuaire de Salammbô présente un dispositif particulier dont, croyons-nous, il n'existe guère d'autres exemples[3] : située au voisinage des ports et du quartier commerçant de la ville, et entourée d'autres sanctuaires, l'enceinte sacrée ne pouvait s'étendre au-delà de certaines limites forcément assez étroites ; seul le remblayage du champ d'offrandes présentait le double avantage de le protéger contre la cupidité des marchands d'ex-voto et de créer, sans qu'il fut nécessaire de chercher un terrain en dehors du *temenos*, une nouvelle aire sacrée.

1. Chez tous les peuples helléniques cet usage existe. Cf: Thédenat dans *Dict. des Ant. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, II, p. 1025.

2. Sur ces dépôts, cf. P. Paris, *Elatée*, p. 139 et suiv. Nous sommes volontiers disposés à reconnaître des dépôts de même nature dans les stèles, entassées les unes au-dessus des autres, dont la présence a été signalée à Carthage même dans la région de Dermèche (cf. Vassel, *Etudes puniques*, IV, p. 17). Ces « tas » correspondraient aux « *favissae* » d'un sanctuaire de Tanit, celui vraisemblablement auquel se rapportait le tarif de sacrifice récemment découvert (Vassel, *ibid.*, XIV).

3. Cependant aux portes de Sélinonte, à la Gaggera, dans le sanctuaire de Demeter Malaphoros, on a retrouvé trois couches d'ex-voto successivement remblayés. (Renseignement fourni par M. Pace ; cf. pour deux de ces couches, Gabrici, *Notizie degli Scavi*, 1920, p. 69 et suiv.).

Pl. I.



(Photo G. Bacquié.)

L'étage C.

(Photo G. Bacquié.)

Vue générale du sanctuaire.

A l'exception des monuments de la couche la plus profonde, les autels ou les stèles des trois autres étages sont régulièrement alignés dans une direction Nord-Sud, ordinairement pressés les uns contre les autres, la face principale regardant tantôt vers l'Est, tantôt vers l'Ouest (pl. I-II) [1]. Cette double orientation s'explique par la présence dans les deux couches supérieures d'une allée[2], empierrée de petits galets marins, également orientée Nord-Sud et vers laquelle sont tournés les ex-voto.

Dès l'antiquité et vraisemblablement au début de la domination romaine, la partie orientale du sanctuaire a été bouleversée par la construction d'un gros mur[3]. Dans les fondations dont les matériaux sont reliés par un ciment bleuté extrêmement dur, sont encastrés des autels et un débris d'image divine très mutilé [4]: il s'agit de la partie postérieure d'un trône accosté de deux sphinx. Du sphinx ailé flanquant le siège à droite, il manque la tête et les pattes antérieures ; la queue s'enroule au-dessus de la cuisse. De l'autre sphinx, il ne subsiste que la patte postérieure droite et une partie de la gauche. Le revers du siège est brut.

A l'ouest de ce mur et à l'étage supérieur, on a découvert, à deux mètres cinquante au-dessous du niveau du sol actuel, des tombes de basse époque. L'une contenait un squelette d'homme, les pieds et la tête protégés par une grosse jarre formant voûte ; les stèles avaient été décapitées sur une longueur de 1m60 et le corps reposait dans une sorte de caveau délimité par les monuments restés en place. L'autre renfermait le corps d'un enfant dans une sorte de caisse constituée par des pierres plates posées de champ (pl. I)[5].

1. La majorité des temples sémitiques de l'Afrique du Nord sont orientés Est-Ouest (cf. Berger, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, XXXVI, 2, p. 140).

2. Larg. 1m 90 et 1m 50. L'une de ces allées est visible sur le plan ; elle correspond à l'espace libre entre le premier champ d'autels et le groupe de stèles au milieu duquel se voit un tombeau de basse époque (pl. I). Le plan du sanctuaire que nous publions correspond à l'état des travaux de déblaiement à la fin du deuxième mois des fouilles.

3. Haut. 2 m. ; épaiss. 0m 70.

4. Haut. 0m 45 ; larg. 0m 40 ; épais. 0m 20. En tuf coquillier.

5. Dans les déblais qui recouvraient l'étage D, à une faible profondeur et dans

L'étage A est situé à une profondeur de cinq mètres, dans une couche de terre noire et grasse toute imbibée d'eau douce[1]. Les urnes, dont le nombre varie de un à trois, sont placées dans un petit caveau quadrangulaire délimité par des pierres non travaillées, entassées les unes au-dessus des autres sans mortier sur quarante centimètres de hauteur et recouvertes extérieurement d'une couche de tuf jaunâtre fortement tassé. A l'intérieur du caveau, le vide entre les vases est comblé par un remplissage de petites pierres de tuf. Seul un bloc de pierre grossièrement taillé en pointe[2], marque l'emplacement des caissons, disposés sans plan déterminé et séparées par des intervalles variant de un à deux mètres. Dans la même couche, on a trouvé un petit autel brûle-parfums à gorge[3].

L'étage B est caractérisé par la présence de cippes anépigraphes en forme d'autels décorés de représentations figurées. L'usage de dresser des pierres mal équarries comme signe de l'offrande contenue dans les poteries n'a pas encore totalement disparu. Les urnes contenant les cendres reposent directement sur l'*area* isolant A et B.

le voisinage immédiat du gros mur romain, on a trouvé un fragment d'ex-voto à Saturne: *Satu* R N O ‖ *Augusto* S A C ‖ .... V R B A ‖ .... O I ‖ ..... V S... (calcaire compact gris ; larg. 0m17 ; haut. 0m19 ; épaiss. 0m055 ; haut. des lettres, lignes 1 et 2, 0m03 ; ligne 3 et suiv. 0m02). Cette découverte est à rapprocher de celle d'une stèle également de calcaire gris, recueillie à Salammbô, et sur laquelle figurent en relief un personnage de forme rudimentaire, les bras levés vers un croissant montant, sur le côté, un bras droit la main ouverte ; au-dessus, l'inscription : T. GARGILIVS ‖ VALES ‖ *ex*ISO VOTVM ‖ SOLVIT (cf. *Bull. Arch. du Comité*, 1917, p. CXVLII). Si d'autres trouvailles de monuments analogues venaient à se produire l'on pourrait songer à reconnaître un temple à Saturne dans l'édifice romain dont la construction a bouleversé la partie orientale de notre sanctuaire. Il serait fort curieux qu'à l'époque romaine le lieu où aux côtés de Tanit était vénéré Baal-Hammon ait été consacré à Saturne. Nous aurions là un exemple de survivance assez peu compatible avec les idées généralement admises au sujet de la destruction de Carthage.

1. Le long du littoral carthaginois on trouve l'eau douce dans les profondeurs du sol (cf. Gsell, *op. cit.*, II p. 83). La roche en place apparaît dans le partie occidentale de la fouille.

2. Sur la coutume de dresser des pierres à l'intérieur des sanctuaires puniques, cf. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 372.

3. Haut. 0m16 ; larg. au sommet 0m11 ; brisé à la base.

Huit stèles[1] en forme de pyramides appartiennent également à cette couche. Elles se terminent en bas par une sorte d'appendice perpendiculaire à leur axe. La décoration très simple consiste en un ou plusieurs sillons verticaux creusés sur la face principale qui déterminent des rectangles allongés ou des prismes quadrangulaires en assez fort relief, occupant généralement tout le champ. Un petit monument, sans traces de sculpture, est taillé en forme de borne octogonale et repose sur un socle rectangulaire[2].

A cet étage ont encore été recueillis des fragments de cippes à profil incurvé ou triangulaire, décorés du prisme quadrangulaire et des débris de stèles en forme de pilastre, malheureusement trop mutilés pour pouvoir être décrits de façon précise. Cette dernière découverte autorise cependant à replacer dans l'étage B un petit pilastre recouvert d'un enduit de stuc ramassé dans les déblais entre les couches B et C[3]. Trois des faces du fût sont creusées de cannelures ; il est surmonté d'un épais talon servant de support à un tailloir sur lequel repose un chapiteau ionique. Deux palmettes à trois branches décorent l'angle compris entre la partie inférieure de la volute et le bas du canal (fig. 2).

Les cippes en forme d'autel, dont quarante et un exemplaires ont été réunis, sont tous monolithes et sculptés dans un bloc de calcaire coquillier ; leur hauteur dépasse rarement $0^{m}65$. La pierre très tendre, souvent remplie de concrétions calcaires, est recouverte d'un enduit stuqué qui tombe en poussière. Tous reproduisent, avec plus ou moins de bonheur l'image d'un petit temple réduit à ses éléments essentiels : sur un soubassement, dont la hauteur peut en certains cas atteindre trente centimètres, s'élève en retrait la *cella* flanquée aux angles antérieurs de deux pilastres entre lesquels est pratiquée une niche rectangulaire renfermant une image rituelle. Une épaisse corniche repose directement sur les pilastres ; elle est creusée d'une ou plusieurs moulures rappelant

1. Haut. $0^{m}39$-$0^{m}47$; larg. $0^{m}25$-$0^{m}33$; épaiss. $0^{m}09$-$0^{m}15$.
2. Haut. $0^{m}40$; larg. $0^{m}21$; épaiss. $0^{m}10$; larg. du socle $0^{m}25$.
3. Brisé à la base ; haut. $0^{m}26$; larg. au sommet $0^{m}12$; larg. du fût $0^{m}09$.

la gorge égyptienne et porte au centre un disque en relief. En avant du soubassement, immédiatement dans le prolongement des pilastres, sont exceptionnellement accolés deux

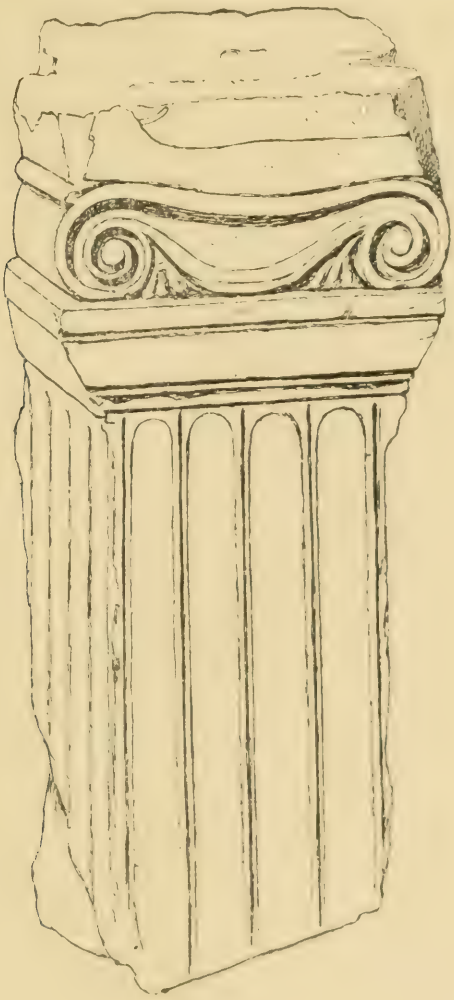


Fig. 2.

petits brûle-parfums (pl. III, 7)[1]. La partie postérieure du cippe est plane ; le couronnement offre en arrière un profil tantôt fortement incurvé, tantôt triangulaire.

Le décor consiste essentiellement en figures géométriques : sillons creux donnant naissance à des rectangles parallèles

1. Cippe n° 257

(pl. III, 2)[1], prisme triangulaire à sommet abattu (pl. III, 4[2]), rectangle[3], losange[4], hexagone losangé (pl. III, 5)[5], triangle[6], disque (pl. III, 6)[7], ovale (pl. III, 7)[8], symbole dit de Tanit[9]. L'un des cippes est simplement creusé d'une niche à fond plat arrondie à la partie supérieure[10] ; sur deux autres monuments, une silhouette trapézoïdale surmontée d'un disque ressemble vaguement à un corps humain entouré dans les bandelettes de la momie[11]. Une seule représentation humaine a été rencontrée à ce niveau : c'est une image de femme debout très grossièrement travaillée[12].

L'étage C est celui qui a fourni les ex-voto les plus variés. On y trouve mêlés à des cippes-autels, un certain nombre d'obélisques et de stèles avec des symboles sculptés ou gravés. Les dédicaces à la divinité adorée dans le sanctuaire apparaissent pour la première fois sur les stèles de ce niveau.

1. Cippes nos 61, haut. 0m53 ; larg. 0m33 ; épaiss. 0m22 ; 62, haut. 0m60 ; larg. 0m35 ; épaiss. 0m22 ; 197, haut. 0m57 ; larg. 0m32 ; épaiss. 0m19 ; 203, haut. 0m60 ; larg. 0m27 ; épaiss. 0m15 ; 209, haut. 0m60 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m19 ; 275, haut. 0m30 ; larg. 0m40 ; épaiss. 0m20.

2. Cippes nos 58, haut. 0m53 ; larg. 0m18 ; épaiss. 0m15 ; 94, haut. 0m52 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m17 ; 163, haut. 0m48 ; larg. 0m25 ; 250, haut. 0m45 ; larg.0m39 ; épaiss. 0m19 ; 251, haut. 0m37 ; larg. 0m29 ; épaiss. 0m20.

3. Cippe no 169, haut. 0m40 ; larg. 0m35 ; épaiss. 0m17.

4. Cippes nos 12, haut. 0m40 ; larg. 0m24 ; épaiss. 0m18 ; 159, haut. 0m65 ; larg. 0m37 ; épaiss. 0m15.

5. Cippes nos 7, haut. 0m75 ; larg. 0m35 ; épaiss. 0m25 ; 77, haut. 0m28 ; larg. 0m20 ; épaiss. 0m14 ; 84, haut. 0m 48 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m18 ; 88, haut. 0m56 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m20 ; 97, haut. 0m47 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m17 ; 165, haut. 0m60 ; larg. 0m24 ; épaiss. 0m15 ; 179, haut. 0m45 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m17 ; 188, haut. 0m38 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m18 ; 206, haut. 0m50 ; larg. 0m23 ; épaiss. 0m24 ; 210, haut. 0m50 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m16 ; 214, haut. 0m35 ; larg. 0m26 ; épaiss. 0m18 ; 216, haut 0m45 ; larg. 0m31 ; épaiss. 0m20 ; 218, haut. 0m55 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m16.

6. Cippe no 52, haut. 0m65 ; larg. 0m20 ; épaiss. 0m20.

7. Cippe no 33, haut. 0m60 ; larg. 0m35 ; épaiss. 0m19.

8. Cippes nos 70, haut. 0m60 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m18 ; 76, haut. 0m55 ; larg. 0m34 ; épaiss. 0m24 ; 221, haut. 0m45 ; larg. 0m26 ; épaiss. 0m14 ; 229, haut. 0m36 ; larg. 0m28 ; épaiss. 0m20.

9. Cippes nos 168, haut. 0m34 ; brisé ; 183, haut. 0m38 ; brisé.

10. Cippe no 207, haut. 0m45 ; larg. 0m20 ; épaiss. 0m12.

11. Cippes nos 178, haut. 0m73 ; larg. 0m30 ; épaiss. 0m22 ; 257, haut. 0m55 ; larg. 0m33 ; épaiss. 0m25.

12. Cippe no 5, haut. 0m57 ; larg. 0m36 ; épaiss. 0m20.

Dans la première catégorie, la forme dominante reste celle du temple ; on observe toutefois d'importantes modifications dans les dimensions, — rarement inférieures à quatre-vingt centimètres, pouvant même atteindre ou dépasser le mètre —, et dans les proportions des diverses parties : le soubassement se détache de l'autel et prend une grande importance ; généralement cubique, il se présente cependant deux fois sous la forme d'une pyramide supportant une large tablette sur laquelle repose le temple[1]. Dans ses grandes lignes le décor reste sensiblement le même qu'à l'étage B. Quelques-uns des plus importants monuments de ce niveau montrent une représentation plus compliquée du temple : la niche centrale s'encadre d'une double moulure (pl. III, 1)[2] ; un escalier à deux ou cinq degrés la précède[3], un petit seuil en barre l'entrée [4] ; la base ou la corniche peuvent affecter la forme d'une gorge à l'égyptienne[5] ; enfin, les petits côtés qui, en B, étaient simplement épannelés se creusent assez profondément (pl. III, 11)[6] ou s'ornent du croissant renversé sur le disque[7].

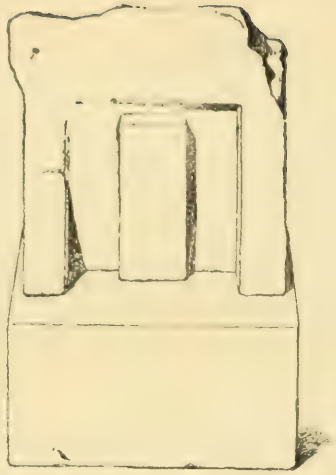
Les figures géométriques dominent toujours, souvent dressées sur un petit socle dont la silhouette rappelle la gorge égyptienne : prisme quadrangulaire (pl. III, 3)[8], losange isolé ou double[9], triangle[10], tronc de cône[11], symbole dit de Tanit[12] (pl. III, 9).

Une nouvelle image que nous allons retrouver fréquemment

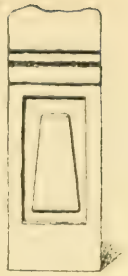
1. Cippes nos 184, haut. 1m25 ; larg. 0m45 ; épaiss. 0m20 ; 290, haut. 1 m.50 ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m20.
2. Cippe no 79.
3. Cippes nos 184 et 293.
4. Cippe no 36, haut. 0m78 ; larg. 0m33 ; épaiss. 0m30.
5. Cippes nos 79 et 184.
6 Cippe no 39.
7. Cippe no 35, haut. 0m93 ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m48.
8. Cippes nos 27, haut. 0m75 ; larg. 0m60 ; épaiss. 0m07 ; 39, haut. 0m80 ; larg. 0m49 ; épaiss. 0m40 ; 75, brisé, haut. 0m30 ; larg. 0m31 ; épaiss. 0m30 ; 184.
9. Cippes nos 28, brisé en haut. haut. 1 m. ; larg. 0m32 ; epaiss. 0m48 ; 290, haut 1 m. ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m10.
10. Cippe, no 72, haut. 1m20 ; larg. 0m40 ;épaiss. 0m37.
11. Cippes, nos 35 et 293.
12. Cippes nos 24, haut. 0m75 ; larg. 0m29 ; épaiss. 0m20 ; 259, haut. 0m85 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m30 ; 260, semblable.

1

2

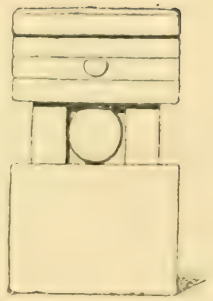


3



4

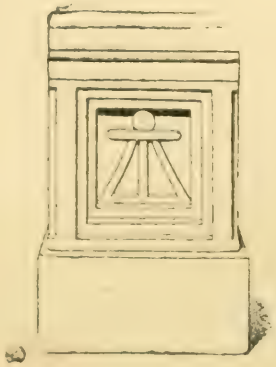
5



6

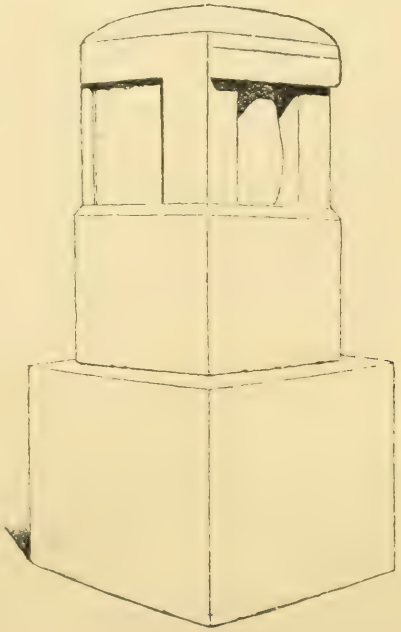
7

8



9

10



11

12

13

reproduite sur les stèles, apparaît dans la décoration de cinq de nos cippes-autels : c'est un vase en forme d'amphore sans anses, de bouteille, que surmonte le disque[1]. Elle se distingue parfois difficilement du motif de la momie, dont un bel exemplaire est reproduit sur l'un des cippes de l'étage (pl. III, 8)[2], mais elle est tout-à-fait différente des représentations de vases sacrificiels[3].

La forme humaine ne se retrouve qu'exceptionnellement : femme debout sur les deux petits côtés d'un cippe-autel, enveloppée dans une longue robe, les bras retombant le long du corps, la tête surmontée du croissant (pl. III, 10)[4] ; — homme debout, les bras plaqués verticalement le long des hanches, coiffé d'une large perruque à l'égyptienne (pl. III, 13)[5].

Enfin, sur un cippe affectant la forme d'un pilastre quadrangulaire surmonté d'une corniche à double bourrelet, une femme debout sur un petit socle, se presse les seins (pl. III, 12)[6].

Dans l'alignement d'ex-voto situé immédiatement à l'est du mur romain, on a découvert un gros fragment de pilastre en tuf coquillier enduit de stuc très fin qui avait été remployé à l'usage de stèle. Au-dessus d'une rangée de six cannelures, à la partie supérieure du fût, s'étend une zone où en très bas-relief sont sculptés trois bouquets de fleurs de lotus alternant avec des palmettes. Les uns et les autres sortent d'ornements en forme d'S doubles disposées en accolades. Au fronton, une

1. Cippes nos 37, haut. 0m55 ; larg. 0m17 ; épaiss. 0m16 ; 48, haut. 0m80 ; larg. 0m28 ; épaiss. 0m20 ; 261-262, haut. 0m80 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m30.

2. Cippe no 44, haut. 1m25 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m40.

3. Cippe no 303 (non encore entièrement dégagé).

4. Cippe no 45, haut. 0m90 ; larg. 0m26 ; épaiss. 0m20. Sur la face antérieure étaient sculptés des personnages presqu'entièrement disparus.

5. Cippe no 1, haut. 0m92 ; larg. 0m38 ; épaiss. 0m40 ; haut. du personnage, 0m30.

6. Cippe no 4, brisé à la base ; haut 0m46 ; larg. 0m20. On doit rapprocher de ce relief deux statuettes d'ivoire analogues découvertes, la première dans l'une des sépultures puniques de la colline « dite de Junon » (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. 290-293 et fig. 2 ; *Bull. des Ant. de France*, 1917, p. 109 et suiv.), la seconde dans une tombe de Douimès (Delattre et Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1895, p. 320 et suiv. ; Delattre, *Mém. des Ant. de France*, LVI, p. 352 et suiv. ; Berger, *Cat. du Mus. Lavigerie*, I, p. 77-78).

grande palmette jaillit d'un bouquet d'acanthes, lui-même accosté de palmettes renversées (fig. 3).

Entre les cippes en formes d'autel et contrastant avec eux

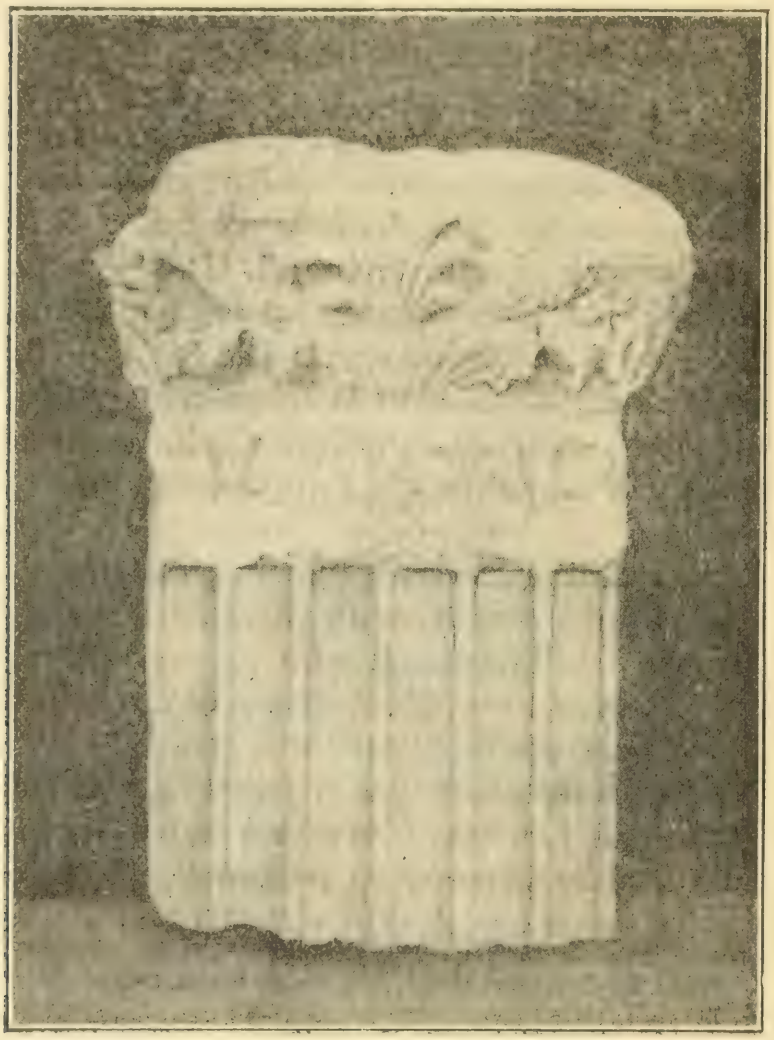


Fig. 3.

par leurs formes élancées, surgissent des obélisques et de longues stèles à sommet pointu[1].

L'un des obélisques, en marbre blanc, porte sur sa face principale deux lettres puniques (un *ra* et un *lamm*). Il est

1. Une seule stèle présente un sommet arrondi : n° 289, haut. 0m85 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m07.

encastré dans une base monolithe de tuf coquillier recouvert de stuc, se terminant par un abaque surmontant une moulure ; l'ensemble du soubassement présente l'aspect d'un petit autel. Un scellement de plomb assure l'adhérence de l'obélisque et de son support (pl. IV, 1[1]). Un second obélisque, celui-ci en calcaire dur, a perdu sa base[2]. Il est décoré, à sa partie supérieure, d'un relief : sur un autel trapézoïdal à gorge repose une sorte de bouteille que surmonte le croissant renversé sur le disque (pl. IV, 16). Trois autres obélisques, en grès coquillier originairement recouvert de stuc, n'offrent aucune décoration[3].

Parmi les stèles, il en est deux dont les représentations ont un intérêt exceptionnel. L'une et l'autre sont en calcaire compact grisâtre, poli sur la face antérieure, brut par ailleurs. La première[4], à sommet extrêmement pointu, est gravée à la roulette. Au fronton, au-dessus d'un croissant renversé deux rinceaux en S formant ailettes ; plus bas, une rosace à huit pétales inscrite dans un cercle et de chaque côté deux dauphins opposés, la tête en bas. Une ligne de flots et une frise d'oves et de pirouettes séparent ce premier registre du second ; sur celui-ci, au-dessus de trois rosaces semblables à celle du fronton, mais plus petites, est un personnage debout tourné vers la gauche, le bras droit levé et replié, la main portée en avant dans un geste d'adoration. De l'autre main, il tient contre sa poitrine un petit enfant nu. Le corps est enveloppé dans un vêtement transparent[5] retenu à la taille par une ceinture ; des traits à la base du cou et au poignet droit marquent les extrémités de cette robe ; une ligne verticale en indique la retombée en arrière. Une calotte cylindrique couvre la tête. (pl. IV, 2).

1. N° 187, haut. de l'obélisque 0m53 ; larg. 0m11 ; socle : haut. 0m30 ; larg. 0m28.

2. N° 51, haut. 1 m. L'existence de la base est prouvée par le talon destiné à assurer l'adhésion de l'obélisque à la base.

3. Nos 53-54, haut. totale 0m87. N° 50, haut. totale 0m87 ; le sommet a disparu lors de l'établissement du champ de stèles de D.

4. Au musée du Bardo. Haut. 1m,18 ; larg. 0m,15 ; épaiss. 0m,12. Haut. du personnage 0m,17.

5. Ou du moins rendu comme s'il était transparent.

La seconde stèle[1] est le seul monument de la couche C dont le sommet soit flanqué d'acrotères. Elle porte gravé au trait, au-dessus d'une inscription, un oiseau de profil à gauche présentant les caractéristiques du genre *falco* : tête massive, cou lourdement attaché aux épaules, tarses lourds et trapus[2]. Deux traits parallèles marquent l'emplacement des rémiges des ailes. L'œil est indiqué par un losange ; la tête est coiffée du pschent (pl. IV, 3). Sur la face externe des acrotères, restée brute, se dressent sur une base rectangulaire un caducée et sur un petit aute à gorge le symbole dit de Tanit.

Les autres stèles de l'étage C sont tantôt en calcaire coquillier, tantôt en calcaire gréseux. De dimensions assez variables, elles dépassent le plus souvent soixante centimètres[3]. Certaines ne comportent qu'une dédicace, d'autres un texte épigraphique accompagné ou non de symboles gravés, deux seulement sont sculptées en bas-relief (pl. IV, 7, 16). Le sommet se termine invariablement en aiguille ; la partie inférieure par un talon resté brut, généralement enfoncé directement dans le sol, plus rarement encastré dans un socle rectangulaire.

Deux images sont plus particulièrement figurées au sommet des stèles de l'étage C : le symbole dit de Tanit et la bouteille. Le premier apparaît sous sa double forme, trapèze ou triangle, surmonté d'une barre horizontale au-dessus de laquelle un croissant se retourne sur le disque. L'image est cernée par un trait simple ou double. On remarque parfois à l'intérieur du disque soit un point central, soit deux points superposés (pl. IV, 8). L'intérieur du triangle ou du trapèze est généralement vide, cependant on rencontre une feuille cordiforme, la pointe en l'air, inscrite dans le triangle de l'un de nos symboles (pl. IV, 8)[4]. Sur un autre monument, le signe de

1. Stèle n° 12, haut. 0m55 ; larg. 0m125 ; épaiss. 0m08 ; haut. du faucon 0m075. Cf. sur ces deux stèles L. Poinssot et R. Lantier *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1922, p. 107-111. personnage 0m17.

2. Cf. G. Bénédite dans *Mon. Piot*, XVIII, p. 5-28.

3. La plupart des stèles ayant approximativement les mêmes dimensions, nous ne donnerons les mesures que des plus importantes d'entre elles.

4. Stèle n° 112, haut. 0m75 ; larg. 0m13 ; épaiss. 0m115.

Tanit est flanqué de deux palmes et surmonté d'un caducée en forme de huit planté dans une base triangulaire[1]. Sur l'une des stèles sculptées en bas-relief, sous un symbole de Tanit à caractère anthropomorphique, se creuse une cavité ovale sans doute utilisée pour une incrustation[2] (pl. IV, 7).

Contrairement à ces représentations qui à ce niveau ne sont jamais placées sur un socle, le symbole que pour plus de commodité nous proposons d'appeler la « bouteille », repose toujours sur un support fait de deux tablettes à côtés incurvés (pl. IV, 9, 10, 11, 14, 15, 18-22). L'un d'eux est identique à celui figuré sur l'obélisque n° 51 (pl. IV, 16). Quant à la bouteille, ses aspects sont assez différents : flacon cylindrique à rebords verticaux s'arrondissant vers le sommet et terminés par un goulot étroit (pl. IV, 9, 14, 15, 19-20) ou large fiole à bords fortement incurvés (pl. IV, 21-22). La figure 18 de la planche IV paraît être une déformation du premier type ; la bouteille en forme d'amphore sans fond et sans anses (pl. IV, 17) trahit une incompréhension complète du modèle. Sauf une, toutes ces images sont surmontées du disque, faisant corps ou non avec le goulot ; des points superposés ou une rosace sont inscrits dans cet appendice (Pl. IV, 14, 22, et 9), que surmonte un croissant renversé. Sur la bouteille, à l'intersection du col avec le corps du vase, on remarque deux petits traits disposés de façon à former un angle aigu le sommet dirigé vers le bas ; des ornements ou des symboles, palmette jaillissant d'un bouquet d'acanthes, symbole dit de Tanit, sont quelquefois figurés sur le flacon (pl. IV, 10-11). Enfin, deux stèles montrent la bouteille enfermée dans un édicule à pilastres terminés par des chapiteaux éoliques. L'un d'eux a l'aspect d'un temple dont le fronton triangulaire[3] est couronné d'une palmette et flanqué d'acrotères (pl. IV, 19)[4] ; l'autre s'achève à la partie supérieure par une ligne figurant l'entablement, le fronton

1. Stèle brisée sous l'image ; haut. 0m35 ; larg. 0m16 ; épaiss. 0m10.

2. Stèle n° 73, haut. 1m20 ; larg. 0m20 ; épaiss. 0m07.

3. Le fronton en son milieu est séparé en deux parties égales par un trait vertical.

4. Stèle n° 238, haut. 0m38 ; larg. 0m15 ; épaiss. 0m10.

n'existe pas, il est remplacé par un ornement en accolade supportant en son milieu une palmette (pl. IV, 20)[1].

On ne saurait placer dans la même catégorie les deux jarres à queue et à couvercle gravées sur un fragment de stèle (pl. IV, 6) de l'étage C.

D'autres monuments de cette couche portent des représentations de caducées, avec ou sans banderolles, fichés sur un socle en forme de triangle ou de rectangle ; sur un fragment très mutilé, le caducée accompagne une main droite ouverte et levée. Quelques motifs sont empruntés au règne végétal : fleur de lotus renversée, palmette sortant d'un bouquet d'acanthes (pl. IV, 5), rameau arborescent sinueux flanqué de trois paires de boutons floraux (pl. IV, 4).

Les stèles à simple dédicace prêtent à peu d'observations ; toutefois l'une d'elles présente un dispositif particulier : elle est surmontée d'une sorte de fronton ou de toit aigu qui déborde à sa base au-dessus du texte[2].

L'étage D est très abîmé ; un grand nombre de monuments ont entièrement disparu ; de beaucoup, il ne subsiste plus que le talon encastré dans le sol. Et cependant de toutes les couches, cette dernière paraît avoir été la plus importante quant au nombre des ex-voto : sur un espace d'un mètre carré, on a pu en dénombrer cinquante.

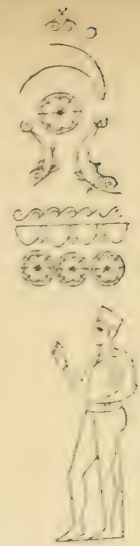
Leur forme et leur décoration ne diffèrent pas sensiblement de celles des stèles décrites plus haut. Elles sont plus petites (haut. $0^{m},50$; larg. $0^{m},15$ en moyenne) d'un travail plus grossier ; le fronton est flanqué ou non d'acrotères, beaucoup ne présentent qu'une dédicace.

Les motifs reproduits rappellent ceux des précédentes couches, cependant le symbole dit de Tanit est presque seul représenté. Il affecte ici plutôt la forme du triangle que du trapèze ; la barre horizontale placée entre le disque et le sommet du triangle se redresse aux extrémités par un angle

1. Stele n° 311, haut. $0^{m}93$; larg. $0^{m}14$; épaiss. $0^{m}09$.

2. Sur des monuments semblables cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'ant.*, III p. 235, fig. 175.

1



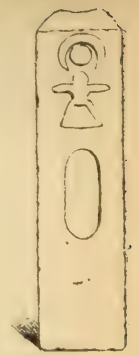
2

3

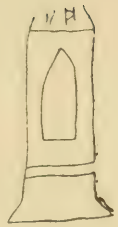
4

5

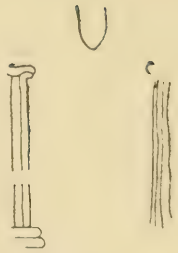
6



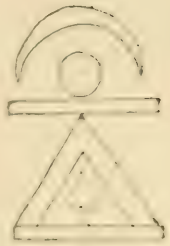
7



13



12



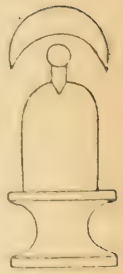
8

9

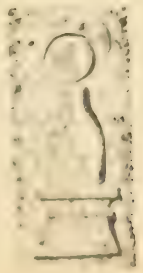
10

11

14



15

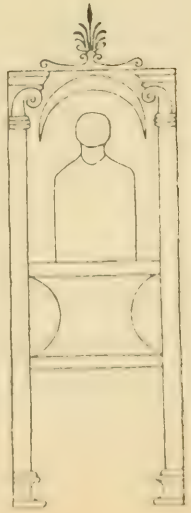


16

17

18

19



20

21

22

à peu près droit ou s'incurve fortement ; le disque n'est plus parfaitement rond et on remarque une tendance nettement marquée vers le schéma humain. Il est parfois accompagné de caducées.

La même tendance vers un anthropomorphisme enfantin s'observe sur une bouteille : sur le col est gravé une sorte d'U à hastes prolongées vers l'extérieur de la lettre ; l'ensemble a vaguement l'aspect d'une tête humaine.

L'image du temple se retrouve grossièrement exprimée sur une des stèles. Au-dessus d'un soubassement trapézoïdal se dresse un rectangle allongé dont le centre est occupé par une niche à sommet en ogive. Un fronton triangulaire, gravé de deux lettres puniques, très mutilé, servait de couronnement à l'édifice (pl. IV, 13).

La dédicace s'encadre parfois entre deux épis à cinq barbelures ou entre deux colonnes ioniques au-dessus desquelles se dresse une main (pl. IV, 12).

Au pied de chacun des monuments dressés dans le sanctuaire de Salammbô, on a recueilli des poteries contenant un mélange de terre ou de sable, d'ossements et de cendres mêlés à des fragments de bois calciné [1]. Un tampon d'argile d'épaisseur variable ($0^m,035$ à $0^m,01$) obstrue les embouchures que surmonte une assiette ou plus rarement une petite fiole.

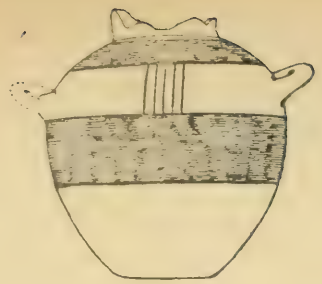
Bien que leurs formes et leurs dimensions varient suivant le niveau auquel on les a découverts, ces vases offrent certains caractères communs : ils sont grossiers, évidemment de fabrication locale, trapus, tous à fond plat.

Nous nous contenterons de donner pour chaque série la description des types dominants.

Etage A. — 1) Massives amphores ovoïdales, souvent aussi larges que hautes, pourvues de deux oreillons placés sur la panse tantôt horizontalement, tantôt verticalement ; le col est plus ou moins haut, parfois réduit à un simple bourrelet

1. On a rencontré également, mélangées à la terre, de petites pierres dont un éclat de calcaire portant gravée une lettre punique.

1



2

3

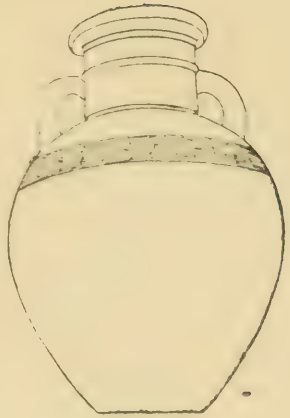
4

5

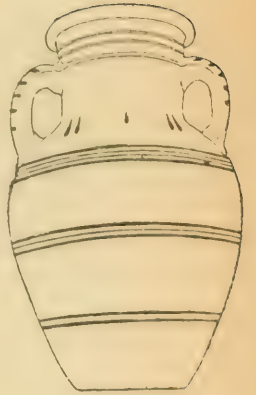
6

7

8



9



10

11

12

13

14

15

16

(haut. $0^{m}20$ et $0^{m}22$). Le décor de la panse consiste le plus souvent en de larges bandes horizontales de couleur rouge foncé, encadrées ou non de filets noirs. Sur quelques vases, entre deux bandes, l'une sur l'épaule, l'autre au-dessous des oreillons, sont figurés par cinq traits rouges ou noirs des triglyphes. Touches de couleur rouge sur les anses (pl. V, 1-3) ; — 2) Vases sans anses à panse sphérique, à col large et très haut ; engobe jaune ; sur la panse, bande rouge brique limitée en bas par un filet noir (haut. $0^{m}20$) (pl. V, 4) ; — 3) Grands bols sphériques à large embouchure formant bourrelet, petite anse unique (haut. $0^{m}09$) (pl. V, 5). Ces vases sont recouverts par une petite assiette plate sans décor ou par une fiole à panse sphérique reposant sur un pied allongé.

Etage B. — 1) Amphore à panse ovoïdale, col assez élevé et dont la lèvre s'accompagne de bourrelets ; anses disposées verticalement joignant le col à l'épaule. Décors divers ; peints en rouge violacé : une simple bande au-dessous des anses (haut. $0^{m}32$) (pl. V, 9) ; ailleurs sur la panse, une large bande entre deux filets (haut. $0^{m}24$) (pl. V, 8) ; ailleurs encore, vers le pied, deux filets, au ventre trois, sous les oreilles quatre, deux au col ; la lèvre est peinte ; touches sur les anses et à l'épaule (haut. $0^{m}30$) (pl. V, 10) ; — 2) Cruches à une anse et à large col, de formes assez analogues à celles des amphores de l'étage précédent ; l'anse verticale réunit le col à la panse ; le col est orné de filets (haut. $0^{m}18$) (pl. V, 7), la panse d'une large bande rouge brique encadrée de filets noirs (haut. $0^{m}23$) (pl. V, 6). De larges soucoupes et de petites coupes sans pied servent de couvercles.

Etage C. — 1) Vases ovoïdes, sans goulot, à grandes anses attachées à la panse ; une seule fois un décor est peint (rouge violacé) : large bande accompagnée de filets dont un noir ; près du bourrelet de la lèvre, deux filets (pl. V, 13). L'un d'eux est surmonté d'une calotte hémisphérique à bouton central (haut. $0^{m}26$) (pl. V, 11) ; — 2) amphore à panse largement renflée à la partie inférieure ; oreilles verticales attachées au-dessous de l'épaule qui présente un profil nettement oblique, terre rouge à couverte blanchâtre ; deux filets au-

dessous des oreilles, trois au col (haut. 0m26) (pl. V, 12) ; — 3) Jarres de même forme, mais dont la panse va en se rétrécissant vers le bas ; sans décor (haut. 0m20) (pl. V, 11 ;) — 4) Dans la majorité des vases, il n'y a pas de col, l'épaule de profil oblique, souvent accompagnée de bourrelets prend de telles proportions que l'embouchure du vase est des plus réduites (haut. 0m18) (pl. V, 15). De petites assiettes creuses recouvrent les jarres.

Etage D. — La jarre sans col à épaule oblique domine, mais elle est généralement plus petite que dans la couche précédente. Un exemplaire offre des anses en torsades (haut. 0m165) (pl. V, 16) ; sur quelques vases incisions au-dessous de l'épaule.

La détermination exacte des fragments osseux qui ont résisté à la calcination offre de sérieuses difficultés. Les os entiers sont très rares. Les fragments qui subsistent ont une grande friabilité. Nous ne saurions trop remercier M. le docteur A. Henry d'avoir bien voulu étudier, à notre intention, ces débris sacrificiels et de nous avoir autorisés à reproduire ici les déclarations qu'il nous a faites à la suite de cet examen [1].

Le docteur Henry a pu examiner un assez grand nombre d'urnes absolument intactes de différents étages. Pour toutes, les constatations ont été les mêmes : on trouve toujours des débris osseux, dents, os crâniens, vertèbres, os longs qui appartiennent à une même espèce zoologique qui ne peut être que l'espèce humaine.

Dans tous les vases, on a recueilli des formations dentaires, incisives, prémolaires, molaires, dont l'émail seul persiste en raison de sa dureté.

1. Nous ignorions lorsque nous avons proposé à l'examen du Dr Henry ces débris sacrificiels que vers la même époque des débris semblables étaient remis par les propriétaires du terrain à M. Pallary dont on connaît les travaux sur l'Algérie préhistorique. Il résulte d'une communication qu'a bien voulu nous faire M. S. Gsell que M. Pallary reconnut immédiatement dans les fragments qui lui étaient soumis des ossements d'enfants et rédigea à ce sujet un rapport dont les conclusions sont identiques à celles auxquelles de son côté a été amené le Dr Henry.

Les incisives ont une dépression à la face interne et leur largeur varie de 3 à 6 m/m ; les prémolaires sont bicuspides, les molaires tri ou quadricuspides (6 à 11 m/m de long. sur 4 à 8 m/m de haut.), les molaires ont des cuspides de même hauteur et généralement à peu près symétriques, deux sur chaque bord de la couronne, avec, parfois, un rudiment de cuspide en arrière du groupe principal.

Malgré le très grand nombre de dents retrouvées, les canines manquent [1]. Les variations dans les dimensions des couronnes dentaires correspondent à des âges différents : les plus petites appartiennent à des enfants nouveau-nés [2], les plus grandes à des enfants âgés au moins de deux ans et demi à trois ans dont la première éruption dentaire est terminée.

Parmi les fragments d'os crâniens, la plupart ne sont que des lamelles osseuses très minces (1 m/m) recroquevillées par la calcination. Quelques-unes plus épaisses (2 à 3 m/m) présentent les dentelures d'engrènement des sutures craniennes. On trouve aussi des rochers [3].

On a pu encore reconnaître des apophyses vertébrales, des clavicules, des omoplates (3 c/m × 2 c/m) avec acromion et fossette glénoïde, des débris de phalanges, de maxillaire inférieur, d'os coxal sans ischion, de côtes et des fragments d'os longs [4]. Ces derniers n'ont pas d'épiphyses qui, chez les jeunes sujets étant cartilagineuses, ont disparu sous l'influence de la calcination de même que la couche périostique de la plupart des ossements.

Dans les urnes les plus volumineuses, celles des trois premiers étages, on a rencontré, exceptionnellement il est vrai, des

1. Il ne semble pas en effet qu'il faille considérer comme des pointes de canines quelques très rares fragments triangulaires mesurant 3 m/m à la base et autant de hauteur.

2 Les dents de lait prennent leur aspect définitif dès le cinquième mois de la vie intrautérine.

3. Cette partie de l'os temporal, profondément située et ossifiée de bonne heure, a généralement bien résisté à l'action du feu

4. Sur des débris d'humérus, on remarque à la face postérieure la fossette oléocrânienne. Le canal médullaire est la plupart du temps visible.

restes d'oiseaux et de quadrupèdes, le plus souvent mêlés aux ossements humains [1].

Si les poteries contiennent invariablement des restes de sacrifices, il est rare qu'ils soient accompagnés d'objets ayant le caractère d'offrandes. Dans l'étage A, on a trouvé dans quelques urnes de minces tiges de bronze, dont l'une des extrémités se termine par une sorte de tête allongée et triangulaire [2].

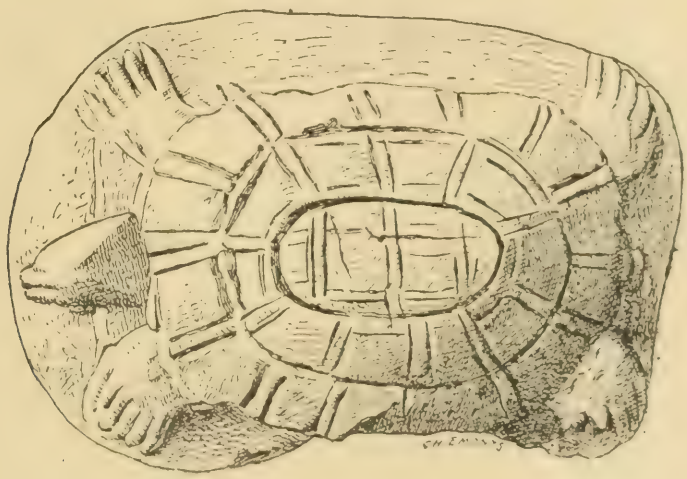


Fig. 4.

Les offrandes peuvent être déposées en dehors des urnes. En B, on a recueilli ainsi deux plaquettes de terre-cuite ; la première qui portait une tête coiffée du modius s'est immédiatement effritée ; la seconde montre une petite tortue (fig. 4) [3] ; à côté se trouvaient une minuscule petite marmite à une anse, trois osselets de terre-cuite et une petite sonnette de bronze à anneau dont le battant a disparu. Quelques poteries ont encore fourni des enroulements de fils de plomb. L'un d'eux

1. Crânes d'oiseaux de petite taille ; abats de veau ou de mouton ; os et dents d'agneau ou de chevreau. Cf. sur des débris sacrificiels analogues Deyrolles *apud* Carton, *Le Sanctuaire d'El-Kenissia*, p. 111-112 (dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr.*, t. XI, 2e part.).

2. MM. Icard et Gielly ont cru reconnaître des crocodiles dans quelques-unes de ces pièces qui malheureusement se sont rapidement réduites en poussière.

3. Long. 0m15 ; larg. 0m085.

particulièrement bien conservé semble avoir été tordu de manière à former un nœud compliqué, sans doute de caractère prophylactique (fig. 5).

De nombreux éléments de collier[1] sont éparpillés à la surface de certaines amphores des couches B et C. Parmi eux, en dehors de l'habituelle pacotille des cauris, perles de verre ou de cornaline, globules d'argent, fusaïoles d'agathe, os ou ivoire, phallus d'os ou de bois, oudjas, disques, cynocéphales de terre-cuite vernissée ou non, plaquettes de plomb, l'une portant de chaque côté un Bès estampé, une autre ornée de rangées de globules disposés par groupes de trois, on ren-

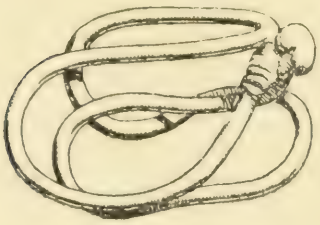


Fig. 5.

a

b

Fig. 6.

contre un petit cylindre de terre vernissée décoré d'hiéroglyphes, une tête de chacal (Anubis) en os et trois petits masques d'ivoire ou de terre vernissée.

Les deux masques d'ivoire d'un blanc tirant sur le jaune reproduisent un même visage d'homme asymétrique : la bouche est tirée en bas et à gauche, le nez écrasé, le front bas et bombé, les pommettes anguleuses, les lèvres saillantes ; la face est perforée de petits trous sur le nez, les joues et au menton. Le revers de l'une de ces figurines est entièrement évidé (fig. 6 *a*) (couche B).

Le masque de terre vernissée bleu clair offre une large face

1. Nous serions disposés à considérer ces divers objets, particulièrement les osselets et la petite marmite aussi bien que les éléments de collier, comme les jouets ou la parure de l'enfant sacrifié, déposés dans l'urne cinéraire par une sorte d'imitation de ce qu'on observe dans les sépultures ordinaires. Le champ sacré de Salammbô est un véritable cimetière d'enfants que le fait d'avoir été offerts à la divinité ne diffère des autres morts que dans une faible mesure.

à grande bouche et à nez écrasé. Les yeux démesurés ont la pupille figurée. Le visage est strié de rides ; de part et d'autre du front, au-dessus du trou d'insertion se dressent deux petites protubérances (fig. 6 *b*) [1].

La couche D a donné quelques monnaies de bronze de petit module, très frustes et une petite lampe à deux becs fortement pincés [2].

***

Rapprochées des ensembles précédemment fournis par la grande nécropole de Carthage, les trouvailles du sanctuaire de Salammbô s'en distinguent par un caractère plus strictement punique. Les objets importés sont en nombre infime, la technique et les représentations des monuments ne rappellent que d'une façon lointaine leurs origines égyptiennes ou grecques. Quant aux usages religieux, ils demeurent ceux que les fondateurs de la ville ont apportés de la mère patrie.

Deux grands types d'ex-voto dominent : le cippe-autel et la stèle. Comme nous l'avons montré plus haut, le cippe, en général, reproduit grossièrement l'image d'un temple à l'intérieur duquel se dresse une figure divine [3]. Les éléments architecturaux empruntés à l'Égypte et à la Grèce, ont subi un regroupement et une déformation qui donnent l'impression d'un art barbare et par cela même original. Les symboles divins ne sont pas moins curieux. Ils se présentent sous la

1. De petits masques tout à fait analogues aux nôtres ont déjà été découverts dans la nécropole punique de Dahar-el-Morali (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1920, p. 20), et dans un certain nombre de tombes de même époque à Carthage (Hautecœur, dans *Cat du Mus. Alaoui* suppl., p. 350, nº 156 ; Gauckler, *Nécropoles puniques*, I, pl. XLVIII et LXXII et p. 67, 75, 102 ; II, p. 410).

2. Dans la même couche, mais vraisemblablement sans rapport avec le sanctuaire, on a ramassé la partie inférieure d'un grand masque comique de terre-cuite.

3. La consécration à la divinité d'une petite chapelle dans son propre temple paraît avoir été répandue dans les religions orientales où l'usage des ναΐσκοι était courant. De nombreuses stèles provenant du Khanguet et de la Ghorfa sont creusées d'une niche en forme de cella (cf. Toutain, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. CLXXI). Un remarquable exemplaire de ce genre de monuments a été découvert à *Thuburbo Majus* (Merlin, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1912, p. 350-354 et fig. 2).

forme de figures géométriques[1] dans lesquelles nous reconnaissons volontiers des bétyles (pl. III, 1-7). La même interprétation peut s'appliquer, semble-t-il, à certaines silhouettes offrant l'apparence de momies (pl. III, 8) ou de jarres. Sur quelques autels cependant, il s'agit bien de représentations humaines : déesse se touchant les seins, personnage debout.

Les stèles appartiennent au type courant déjà représentés par milliers d'exemplaires au *C. I. S.* Toutefois quelques-unes ayant la forme d'un obélisque emboîté sur une base rectangulaire pourraient être en définitive de lointaines images de bétyles (pl. IV, 1).

Le décor presqu'invariablement gravé au trait ou à la roulette, offre rarement une représentation de l'homme ou de l'animal. Deux ex-voto font pourtant exception. Leurs images inspirées des gravures des hachettes-rasoirs des nécropoles, l'un des produits les plus caractéristiques de l'industrie carthaginoise [2], témoignent de la gaucherie et du manque d'habileté du lapicide. Sur l'un de ces petits monuments (pl. IV, 2) le vêtement est indiqué par un ensemble de traits flottant le long du corps depuis les hanches jusqu'à mi-jambes et plaquant la robe aux poignets et au cou[3]. Le graveur a été incapable de se reconnaître dans cet enchevêtrement de lignes. Des traits qui devaient figurer la robe, un seul est gravé, qui, par une bizarrerie que seule l'incompréhension du modèle peut expliquer, forme en arrière du corps un angle droit avec la ligne de sol. On remarquera de même, sur la stèle au faucon (pl. IV, 3), que les serres s'attachent directement aux tarses. Du reste, dans le rendu des symboles qui couvrent la majorité des stèles, on constate de nombreux exemples de déformations analogues. C'est ainsi, par exemple, que la bouteille subit de graves altérations :

1. On notera que parmi ces figures il est en une que l'on rencontre beaucoup plus fréquemment que les autres, c'est celle de l'hexagone losangé.

2. Gsell, *op. cit.*, IV p. 77.

3. Pour un rendu analogue des vêtements, voir certaines hachettes-rasoirs de la nécropole punique d'Ard-el-Kheraïb. (Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard-el-Khéraïb*, p. 40, 51 ; *Cat. du Mus. Alaoui*, suppl. pl., LXII, LXIII).

ici les deux parois du vase seront maladroitement rapprochées vers la base jusqu'à en faire une sorte de jarre sans pied (pl. IV, 17) ; dans d'autres cas, la bouteille, à l'instar du signe de Tanit [1], se convertira en une sorte de bonhomme informe par un rapprochement du disque solaire se soudant au goulot [2].

Certaines règles ont présidé à la disposition des images sur les stèles : elles occupent toujours la place d'honneur au sommet du monument ; quand il s'agit de l'homme ou de l'animal ils regardent vers la gauche et cela, semble-t-il, pour un motif rituel [3].

L'interprétation de l'oiseau est certaine : c'est le faucon d'Horus, pour la première fois figuré sur une stèle [4]. Celle du personnage est plus délicate. On doit toutefois rejeter nettement l'hypothèse d'une représentation divine. De même que l'on retrouve l'épervier gravé sur une hachette punique de la nécropole d'Ard-el-Khéraïb [5], un sujet identique à celui de la stèle au personnage est reproduit sur une autre hachette provenant du même cimetière[6]. L'une des faces de ce petit monument montre des représentations figurées. dans lesquelles on avait cru reconnaître un petit personnage accroupi dans les branches d'un arbre au pied duquel passe un animal, veau ou bélier ; en haut, à gauche, des traits assez vagues se rapportent à un motif difficile à préciser. Un nouvel examen de la hachette a permis de distinguer très nettement l'épaule, l'échancrure du vêtement à la base du cou et le haut bonnet d'un homme debout contre la poitrine duquel est accroupi

1. Gsell *op. cit.*, IV, p. 382-383.

2. Cette dégénérescence du type primitif par incompréhension du graveur est particulièrement apparente sur quelques stèles de Carthage. Cf. *C. I. S.*, pars I, t. II, pl. XXVIII, n° 132 ; pl. LIX, 2869 ; etc. Cf. Gsell, *op. cit.*, p. 370, n. 6.

3. M. Vassel (*Revue Tunisienne*, 1919, p. 186) signale que les images de béliers, si fréquemment reproduites sur les monuments de Carthage sont toujours tournés vers la gauche. Il en est de même pour la plupart des autres animaux (du même, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, p. 74-75).

4. Les oiseaux jusqu'à ce jour figurés sur les stèles puniques sont le coq, la colombe et le cygne. Cf. Vassel, *Revue Tunisienne*, 1920, p. 320.

5. Merlin et Drappier, *op. cit.*, p. 65, fig. 37.

6. *Ibid.*, p. 58, fig. 32.

le petit personnage, dans une position identique à celle figurée sur notre grande stèle. L'explication de ces deux scènes nous est fournie par un texte également recueilli à Salammbô et sur lequel M. Dussaud[1] a lu la mention d'un sacrifice humain offert à la divinité, à Tanit. Nous sommes donc en présence de deux personnages, deux Carthaginois bien reconnaissables à leur bonnet cylindrique et à leur longue robe, apportant l'un et l'autre le petit enfant destiné au sacrifice.

Sur les autres stèles, on rencontre exceptionnellement figurés la main, le caducée, le rameau arborescent, la palmette, les épis, la fleur de lotus, la fleur cordiforme[2], les vases sacrificiels, le disque et le croissant[3]; la majorité des représentations se rapporte au symbole dit de Tanit et à la bouteille.

La figure que pour plus de commodité nous avons désignée sous le nom de « bouteille », diffère totalement des images de vases reproduits sur les ex-voto puniques[4]. Il est d'autant plus remarquable de la rencontrer dans notre sanctuaire avec une telle fréquence, que jusqu'à cette découverte on n'en connaissait qu'un nombre d'exemplaires relativement res-

1. Ce texte a d'abord été publié par M. l'abbé J.-B. Chabot dans les *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1922 p. 112 et suiv. M. Dussaud (*Bull. Arch. du Comité*, 1922. sous presse) propose la lecture suivante : « Offrande du fils que ton serviteur a voué » au lieu de « stèle de pierre qu'a vouée... » selon la traduction de M. l'abbé Chabot.

2. La feuille cordiforme sur les stèles du sanctuaire de Salammbô occupe une place de premier plan, soit en haut du monument, soit inscrite dans un symbole de Tanit. On la retrouve sur un certain nombre d'ex-voto puniques (*C. I. S.*, pars I, t. I, pl. LI, 300 ; t. II, pl. VIII, 716, 721 ; pl. X, 823 ; pl. XVII, 1121 ; pl. XVIII 1558 ; pl. XXX, 1593 ; pl. XCIV, 2158 ; pl. LII, 2469 ; pl. LIII, 2522 ; pl. LVII, 2759). Le même symbole apparaît sur des anses d'amphores puniques accompagné du croissant et du disque (Gauckler *Nécropoles puniques*, II, p. 588, fig. 752). La feuille cordiforme si souvent reproduite sur les mosaïques romaines d'Afrique a donc vraisemblablement son origine dans un symbole divin usité à Carthage. Cf. A. Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1912, p. 518-519.

3. Pour l'étude de ces divers motifs et pour celui du signe dit de Tanit, nous ne pouvons que renvoyer aux pages excellentes que leur consacre M. Gsell, *op. cit.* p. 352-371, 377-390.

4. Vassel dans Renault, *Cahiers d'archéologie tunisienne*, nouv. ser., II, 1914, p. 208-209 ; Gsell *op. cit.*, IV, p. 370.

treint [1]. Nous inclinons volontiers à reconnaître dans cet objet placé sur un socle à forte gorge la figure plus ou moins schématisée d'un bétyle tenant en quelque sorte le milieu entre un omphalos de forme ovoïdale [2] et celle d'un cylindre coiffé d'une demi-coupole [3]. Le symbole dit de Tanit et la palmette qui, à deux reprises, couvrent en partie la bouteille reproduisent peut-être des motifs gravés ou incrustés sur le bétyle ; dans la partie supérieure formant goulot, nous proposons de voir soit un ornement, soit plutôt un moyen d'attache [4].

Il est en tout cas hors de doute que le symbole de la bouteille ait été une image divine. La place d'honneur qu'il occupe sur la stèle, la transformation du socle en un petit autel à gorge et à base trapézoïdale nettement caractérisée (pl. IV, 16, 18) et le temple d'ordre éolique (pl. IV, 19-20) qui l'encadre le prouvent suffisamment [5]. C'est une pierre sacrée, l'habitat d'un dieu, comme l'obélisque, la pyramide, le cône qui, du haut d'un socle ou d'un autel, s'offre à la vénération des fidèles.

Ce bétyle, de même que le signe de Tanit [6], paraît alors associé à l'un des cultes de Tanit Péné Baal ou de Baal Ham-

1. Bouteilles figurant sur des ex-voto de Carthage, d'Hadrumète, de Nora (Sardaigne), cf. Gsell, *op. cit*, p. 370 et n° 4-6.

2. Les bétyles en granit de la cachette de Dermech sont ovoïdes. Cf. Gauckler *Bull. Arch. du Comité*, 1899, p. CLXII ; du même, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1899, p. 170.

3. Sur les bétyles de Carthage, cf. Delattre, *Cat. du Mus. Lavigerie*, I, p. 78-79, pl. XI, fig. 4 ; *Cat. du Mus. Alaoui*, p. 47, n° 1 ; Gsell, *op. cit.*, IV, p. 374 et suiv. De même certains boulets semblent bien être des bétyles (cf. Gauckler, *Nouv. Arch. des Miss.*, XV, p. 573-574).

4. M. Carton (*Le sanctuaire punique d'El-Kenissia*, p.. 57, 142) propose de voir dans le goulot de la bouteille « un appendice cervical ». Comme nous avons tenté de le démontrer, l'aspect anthropomorphique présenté à une basse époque par certaines de ces images (étage D) est le fait de graveurs ignorants qui veulent interpréter des symboles qu'ils ne comprennent plus à l'aide de figures n'ayant aucun rapport avec ces représentations.

5. Des bijoux trouvés à Carthage et en Sardaigne montrent des bouteilles dressées sur des autels et flanquées de serpents, cf. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 371, n. 1.

6. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 389.

mon que les inscriptions[1] de stèles nous montrent avoir été adorés en ce sanctuaire.

Il serait tentant de voir également dans le fragment de statue utilisé dans le mur romain, l'image d'une des divinités de ce lieu de culte, peut-être même celle de Tanit assise entre deux sphinx[2]. Mais on ne doit pas oublier que l'hospitalisation d'une divinité par une autre est fréquente en Afrique[3]; notre sanctuaire en fournit un exemple caractéristique par la présence du faucon d'Horus en tête d'une des stèles.

C'est en tout cas la première fois que dans le sol de Carthage on a pu recueillir un fragment de statue de divinité punique exécuté en ronde-bosse[4].

La céramique des deux premières couches archéologiques est un nouveau témoignage de la facilité avec laquelle la civilisation punique s'empare d'éléments étrangers et les transforme au point de les rendre difficilement reconnaissables. Les fouilles de Salammbô, à cet égard, confirment les déductions que l'on pouvait tirer de l'examen de poteries tout à fait identiques découvertes à Motyé, en Sicile, au cours de ces dernières années.

1. Les estampages des dédicaces recueillies ont été envoyées à M. l'abbé Chabot et à M. Dussaud qui ont bien voulu se charger de les lire et de les commenter. D'après les renseignements qu'ils nous ont communiqués les formules sont toujours les mêmes : « A la grande Tanit face de Baal et à Baal Hammon ce qu'a voué un tel... »

2. M. Merlin (*Bull. Arch. du Comité*, 1919, p. 181 n° 6) propose de voir dans la statue de divinité assise entre deux sphinx découverte à Thuburbo Majus, une image de déesse plutôt que celle d'un dieu (Cf. du même, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 41, n° 3; *Bull. Arch. du Comité*, 1915, p. CLIX). La même déesse paraît figurée sur des statuettes de terre cuite représentant une divinité assise entre deux sphinx, provenant de Thuburbo Majus (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1915, p. CLVIII-CLIX et *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1917, p. 68) et d'El-Djem (du même, *Bull. Arch. du Comité*, 1912, p. 513 et pl. LXXVII); à Solonte, colonie phénicienne, on a trouvé une statue de la déesse assise entre deux sphinx (Pace, *Atti de la R. Acad. dei Lincei*, 1917, 5, XV, p. 551 et pl. III). M. Gsell identifie cette divinité féminine avec une Astarté; mais Astarté lui paraît être la même déesse que Tanit Péné Baal (Gsell, *op. cit.*, IV, p. 265).

3. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit...*, p. 35-38.

4. On sait, en effet, que les deux ou trois seules sculptures en rondebosse qu'on puisse considérer comme exécutées à Carthage sont des représentation d'orants. Cf. Boulanger, *Cat. du Mus. Lavigerie*, suppl., p. 4.

Dans une colonie phénicienne d'Occident, Carthage, Motyé ou peut-être Utique, des ateliers ont adapté à leur manière des types et des décors fournis par des vases de la dernière période de la civilisation sicule [1], eux-mêmes très librement inspirés de poteries en usage sur les côtes d'Asie-Mineure et dans les îles voisines, particulièrement à Chypre. Mais diverses particularités distinguent nettement les produits de Carthage et de Motyé de leurs modèles sicules [2] : les formes sont plus lourdes, le décor se simplifie, les métopes qui continuent à encadrer des triglyphes rouges ou noirs [3], restent sans ornement. Détail à noter, l'engobe rouge brique, disparu depuis la fin de la première période sicule, reparaît à Carthage, il est vrai pour peu de temps, cédant peu à peu la place à l'engobe jaune [4].

Dans les quatre étages du sanctuaire, les formes céramiques, tout en gardant un caractère nettement punique, sont peu variées. La même remarque s'impose si l'on rapproche les vases du lieu de culte de Motyé des exemples recueillis dans les cimetières de l'île [5]. Le maintien de certains types à l'exclusion des autres répond sans doute à des considérations d'ordre religieux ; mais si la jarre sans col à épaule oblique est à la fin préférée à tous les autres modèles, c'est qu'elle présentait un ensemble de conditions des plus favorables à la protection des cendres qu'elle contenait [6].

Les restes de sacrifices humains renfermés dans ces poteries témoignent encore d'une civilisation bien distincte de celles

1. Pace, *op. cit.*, p. 598 et suiv.

2. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de songer ici à l'imitation directe d'objets grecs ; il en est différemment pour d'autres formes et d'autres décors de vases trouvés dans les tombes de Carthage. Cf. Gsell,, *op. cit.*, IV, p. 60.

3. Le triglyphe noir existe déjà sur les vases sicules.

4. M. le professeur Pace dont on connaît la compétence en matière de céramique a bien voulu nous indiquer que ses études l'avaient amené à des conclusions semblables aux nôtres.

5. Whitaker, *Motya*, p. 258.

6. De tous les vases recueillis, la jarre sans col à épaule oblique est celle qui a le mieux résisté à la pression des terres.

des autres régions de la Méditerranée occidentale [1]. C'est seulement aux holocaustes des pays syro-palestiniens que les immolations de victimes humaines révélées par les fouilles de Carthage et de Motyé peuvent être comparées.

De l'examen même des lieux, il résulte que pendant des siècles, d'une façon régulière, de tout jeunes enfants ont été offerts à la divinité. Les autels comme les stèles n'ont pas été érigés par groupes ; ils n'ont comblé l'enceinte sacrée que peu à peu, chaque ex-voto gardant son caractère propre et demeurant à tous points de vue assez différent du voisin. Nulle part encore, nous ne sommes tombés sur des enterrements collectifs ou sur des monuments fabriqués en série. Il ne peut pas s'agir non plus de sacrifices humains offerts au nom de l'État et dans un but de salut public [2]. Aux sanctuaires de Carthage et de Motyé [3], selon toute vraisemblance, nous sommes en présence du vieux rite syro-palestinien de l'offrande du premier né que les parents venaient brûler devant les bétyles de nos sanctuaires comme devant le topheht de Hinnom [4].

Ce sacrifice du premier né a persisté pendant toute la durée de la domination carthaginoise. Il est en effet possible d'assi-

1. Sur les sacrifices humains dans les pays gréco-latins, cf. Toutain, dans le *Dict. des Ant. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, IV, p. 961-962.

2. Contra, Gsell, *op. cit.*, IV, p. 405 et suiv.

3. A cent mètres à l'Ouest de la plus ancienne nécropole de Motyé, à l'intérieur du rempart septentrional, M. Whitaker a découvert un champ d'urnes contenant les restes de petits mammifères (mouton, chevreau, veau, chien, etc.) et les ossements calcinés de jeunes enfants. Les cendres étaient renfermées dans des vases dont la forme et la décoration montrent de grandes ressemblances avec celles des urnes recueillies dans la couche la plus profonde de notre sanctuaire (Whitaker, *Motya*, p. 257-260). Peut-être faut-il voir également les restes de sacrifices humains dans l'amas d'ossements d'enfants trouvés à Carthage par le R. P. Delattre à l'intérieur de l'une des chambres funéraires de la nécropole des Rabs (Delattre, *La nécropole des Rabs*, 2e *année des fouilles*, p. 27-28 ; Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques sur la Tunisie*, p. 263 et 268).

4. Les textes anciens se rapportant aux sacrifices humains de Carthage ont été réunis par Max Meyer dans le *Lexikon* de Roscher, II, 1501 et suiv. M. Dussaud (*Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 163 et suiv.) a établi la comparaison entre les sacrifices humains israélites et les sacrifices humains carthaginois. Cf. également, Loisy, *La religion d'Israël*, 2e éd., p. 98-102, 137, 185-190 ; Maspero, *Hist. Anc. des peuples de l'Orient*, II, p. 160.

gner une date approximative aux divers étages du sanctuaire de Salammbô. Les vases à triglyphes de l'étage A (Pl. V, 1-3) avaient déjà été trouvés à Motyé accompagnés de poteries rencontrées dans les cimetières de l'île aux VIIe et VI siècles [1]. D'autre part, l'engobe rouge foncé qui recouvre quelques-unes de ces amphores cessant d'être en usage vers la fin du VIe siècle [2], il est bien difficile de leur assigner une date plus basse.

La présence dans la même couche de deux vases sans anses à panse sphérique surmontée d'un col évasé, peut-être dérivé du canthare à colonnettes, et que M. Pace indique comme l'un des types les plus caractéristiques de la céramique du Ve siècle, n'est pas, à notre avis, suffisante pour dépasser dans le temps les dernières années du VIe siècle.

En ce qui concerne l'étage B, l'étude de la poterie nous fournit un terminus *ante quem*. Les cruches trouvées à Motyé ne se rencontrent plus à Lilybée qui, après la ruine des établissements de l'île, devient son héritière. Nous sommes donc ramenés à une date antérieure au début du IVe siècle. La découverte de petits masques d'ivoire dans cette même couche confirme nos conclusions, ces objets ayant au commencement du Ve siècle, remplacé dans les tombes leurs prototypes de terre cuite[3].

En C, certaines formes de vases persistent qui se retrouvent dans les plus anciennes sépultures de Carthage et de Motyé. Par contre, d'autres types qu'on ne rencontre que dans les premiers cimetières de Lilybée, et dans les nécropoles d'Ard-el-Khéraib et d'Ard-el-Morali [4], nous reportent au IVe siècle. L'imitation sur les stèles au faucon et au personnage d'images

1. Whitaker, *op. cit.*, p. 206 et suiv.

2. Gauckler, *Nécropoles puniques*, II, p. 140 ; Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. 309, n° 11.

3. Les tombeaux où l'on a trouvé les petits masques d'ivoire peuvent être attribués au Ve siècle ; un autre masque a été recueilli au milieu de sépultures appartenant au IVe siècle, mais dont quelques-unes peuvent remonter au Ve (cf. Gauckler, *Revue Arch.*, 1902, 2, p. 376 ; Merlin, *Bull. Arch., du Comité*, 1920, p. 20.

4. Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard-el-Khéraïb*, p. 20.

empruntées aux hachettes funéraires [1], et l'emploi presque constant de l'urne à épaule oblique sont autant d'indices qui permettent de descendre jusque dans la première moitié du IIIe siècle [2].

L'aspect de plus en plus défectueux des symboles gravés sur les monuments de l'étage D, la médiocrité de l'écriture, aussi bien que les proportions de plus en plus réduites des ex-voto [3] témoignent d'une époque de complète décadence. Les vases de petites dimensions, sans décor, rappellent les poteries recueillies par Gauckler dans les cimetières fouillés au sud de l'Odéon et qui appartiennent aux derniers siècles de Carthage [4]. Un précieux indice chronologique est fourni par la petite jarre à anses en torsade : les fragments d'une jarre semblable ont été recueillis dans les ruines des ateliers de potiers de Douimès qu'on considère comme sensiblement contemporains de la prise de Carthage [5].

Tunis, juin 1922.

Louis Poinssot et Raymond Lantier.

1. Merlin., *Bull. Arch. du Comité*, 1917, p. 152.

2. On ne peut déduire encore aucune indication chronologique de la présence dans la couche C du grand fragment de pilastre, débris architectural remployé. Par contre l'apparition d'inscriptions sur quelques-unes des stèles de cet étage apporte un élément important pour la datation de ces monuments. On sait, en effet, que les plus anciens textes de Carthage ne sont pas antérieurs au IVe siècle av. J.-C. : ce sont notamment des tarifs de sacrifices dont la paléographie ne diffère pas sensiblement de celle de nos stèles.

3. Il n'est pas jusqu'aux symboles figurés, bouteille ou signe de Tanit, dont la tendance très marquée à l'anthropomorphisme n'indique une très basse époque.

4. Gauckler, *Revue Arch.*, 1902, 2, p. 383 et suiv.

5. Gaucler, *Nécropoles puniques*, I, pl. CCXXV.

L'INSTALLATION DES ISRAÉLITES EN PALESTINE

ET LA LÉGENDE DES PATRIARCHES

Dans l'état présent de la science, il semble que ce soit un fait assuré de la manière la plus certaine et la plus claire que les Israélites conquérants de la Palestine, qui venaient du désert méridional, n'avaient jamais eu auparavant quelque contact que ce fût avec les régions cananéennes. Comme d'autre part les *patriarches* de la tradition, beaucoup plus haut dans l'ordre du récit, Abraham, Isaac, Jacob, viennent en Palestine, y séjournent, combattent ou traitent avec les indigènes et fondent des lieux de culte, il faut bien qu'il n'y ait en tout cela que légende israélite, nationale ou religieuse ; et quand on se rappelle en même temps que les Égyptiens du règne de Thoutmès III, vers 1500 avant J.-C., connaissent *Jacob* et *Joseph* comme noms de peuples ou entrant dans la formation de noms de peuples en Palestine [1], on arrive aisément à cette idée que les conquérants israélites ont trouvé dans le pays *Jacob* et *Joseph*, *Isaac* aussi sans doute, noms de lieux ou de tribus, figures religieuses ou héroïques dans les traditions cananéennes, et se sont approprié ces ancêtres.

Il ne faudrait point croire, toutefois, que la situation formulée dans ces termes soit acceptée comme un fait évident à l'heure actuelle. Car ce fait implique que dans les exposés

1. Mariette, *Les listes géographiques de Karnak*, n°s 78 et 102 de la liste de Thoutmès III ; Sethe dans *Urkunden des ägypt. Altertums*, IV, p. 784-785. Ces mentions de *Iakob-el* et *Ioseph-el*, reconnues tout d'abord par Groff (voir *Revue égyptologique*, IV, p. 85 et suiv.), ont été souvent examinées depuis lors. *Iakob-el* se retrouve encore dans une liste de Ramsès II, voir Lepsius, *Denkmäler*, III, 144, n° 9 de la liste.

de la Bible, de larges chapitres des origines ancestrales d'Israel n'ont pas même un fondement de réalité, et, pour ne parler que des savants, il en est encore parmi eux qui voudraient concilier la tradition biblique avec les faits historiques établis d'autre part, pencheraient, notamment, à accepter, comme réalité historique, l'existence d'un Israel patriarcal *en Palestine*, longtemps avant l'époque de la conquête. Renan subissait cette tendance [1], et il eut des successeurs [2]. D'autres, qui prennent en considération non l'histoire, mais seulement l'élaboration légendaire, sont étrangement indifférents à la possibilité de l'existence *pré-israélite* d'Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, et peut-être la méconnaissent[3]. Vis-à-vis de tous ceux-là, une reprise des choses *ab ovo* est encore nécessaire.

Elle s'impose, d'autre part, pour compléter et préciser le tableau des phénomènes. C'est qu'il ne suffit pas de concevoir généralement que Jacob, Isaac ou Joseph ont été empruntés au Canaan antéhébraïque. Cette figure cananéenne qui nous est transmise, plus ou moins combinée et transposée, qu'était-elle au juste à l'origine? La question n'est point simple, à en juger par le travail des meilleurs artisans de l'histoire, qui, cherchant à tirer au clair le Jacob et l'Isaac préisraélites de Canaan, ont longuement hésité entre les traits du héros épique, ceux du dieu, et ceux du légendaire fondateur de culte. Peut-être, et nous le verrons, les personnages que nous saisissons sont-ils complexes vraiment, de par leur origine, et comportent-ils des figures différentes superposées. En tout cas et d'abord, il est nécessaire de mettre en ordre les éléments du problème.

Cela n'est point très difficile aujourd'hui, grâce à l'excellente présentation des faits qu'on trouve dans le recueil

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I (1889), p. 90-103.

2. Voir notamment Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, 1901.

3. Noter par exemple Gunkel, en 1911 (*Die Urgeschichte* etc., p. 44) : « Le fonds d'ensemble des légendes d'Abraham, Isaac, Jacob était forcément acquis, en Israel, dès avant son installation dans le pays. »

donné en 1906 par Ed. Meyer et Bernh. Luther[1]. En cette question comme en beaucoup d'autres, on ne peut suivre Ed. Meyer sans se séparer de lui, de temps en temps, sur le point de quelque interprétation précise. Mais les matériaux de son travail s'offrent toujours en si bonne lumière que, s'aidant par ailleurs du travail de critique textuelle et de séparation documentaire dans l'état où nous le trouvons généralement, on y peut prendre appui pour toutes considérations qui divergent des vues antérieures ou qui les prolongent.

Dans l'exposé qui va suivre, nous chercherons d'abord à préciser ce qu'on sait des conditions historiques de l'arrivée des Israélites en Palestine. Nous verrons ensuite pourquoi il fut nécessaire, dans la légende nationale dûment élaborée, qu'on vît les ancêtres du peuple déjà installés dans le pays, en précurseurs de la conquête future. Nous constaterons que ces ancêtres, les « patriarches », tels que la tradition les a reçus, ne sont *israélites* que par l'effet d'une adaptation de stade israélite, et primitivement étaient des figures de traditions cananéennes, attachées à des lieux déterminés de la Palestine ; et nous nous attacherons à voir précisément comment se dessinaient ces personnages et quel rôle ils jouaient dans la légende originale de tel ou tel sanctuaire *israélitisé* après la conquête.

I

Cadre historique et chronologique.

On sait qu'au temps du Moyen Empire égyptien, soit jusque vers 1800 avant J.-C., les nations de la famille hébraïque n'ont point encore fait leur apparition dans la Syrie méridionale, ni même dans le grand steppe qui s'étend au sud vers l'Egypte, entre la mer et le ouadi Arabah : vastes espaces où les seuls noms de peuples connus des Egyptiens se retrouvent dans le remarquable tableau de ces *Horites* ou *Seirites*, « anciens habitants du pays », que la Genèse enregistre et classe

1. Ed. Meyer et Bernh. Luther, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906

à part, hors de toute relation généalogique [1], et qui sont probablement des Arabes [2]. Cinq ou six siècles après, chez les Egyptiens, aux alentours de 1230 avant J.-C., on trouve mention d'*Israel* en Palestine, dans un texte célèbre de Mineptah [3], et tout de suite après, dans un document du règne de Seti II, mention de gens d'*Edom* comme Bédouins de passage sur la frontière de l'isthme [4]. Cette dernière rencontre n'est point surprenante après celle d'Israel, étant bien connu que l'installation d'Edom sur le plateau du Seir a certainement précédé de plusieurs siècles le débouché de son jumeau Israel hors du désert [5]. D'après cela, par contre, et considérant le document précité de Mineptah, on voit que les Edomites occupaient déjà leur domaine, sans nul doute, vers 1500 avant J.-C., et cela permet de noter sans étonnement, dans la correspondance d'Aménothès IV, vers 1400, les réitérées et pressantes demandes de secours d'Abdkhiba, roi de Jérusalem (*Ourousallim*), menacé par les entreprises d'Hébreux (*Khabirou*) envahisseurs et conquérants [6]. Si ces *Hébreux*, toutefois, ne représentent pas des bandes édomites lâchées dans le Nord, ils sont bien probablement de leurs parents des vagues suivantes de l'invasion, et l'on pense aux Israélites mêmes : il se trouve que l'appel anxieux d'Abdkhiba a une sorte de décalque, sur le plan légendaire, dans l'épisode d'Adonizedek, roi de Jérusalem, qui, inquiété par les succès de Josué, fit alliance contre lui avec le roi d'Hebron, le roi de Lakish et plusieurs autres [7] ; et il est clair par ailleurs qu'autour de Jérusalem comme de nombre d'autres places trop fortes, les envahisseurs tournèrent menaçants

1. *Gen.* XXXVI, 20-30.

2. Sur les Horites du Seir et la documentation égyptienne du Moyen Empire, voir Is. Lévy dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 32-51.

3. Petrie, *Six temples at Thebes*, pl. XIV. Littérature extrêmement abondante depuis lors.

4. Papyrus *Anastasi* 6, VI, l. 14.

5. Weill, *Le séjour des Israélites au désert etc.*, dans *Revue des Études Juives*, voir LVIII (1909), p. 31-32.

6. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n° 286, p. 861, 863 ; n° 289, p. 875 ; n° 290, p. 877.

7. *Josué* X, 1 suiv.

durant plusieurs siècles, jusqu'à la victoire définitive au temps de David. De fait, touchant le Jérusalémite de l'an 1400 et ses ennemis *hébreux*, il est important de noter que les premiers clans israélites avaient commencé, peut-être, de déferler en Palestine dès cette époque.

Pour comprendre cette situation de date, il faut considérer que la survenue des Edomites en Seir ne se place pas forcément au *terminus d'ancienneté minima* de 1500 que nous avons assigné à l'événement tout à l'heure. Is. Lévy, on se le rappelle, n'a pas hésité [1] à concevoir qu'à l'arrivée des Edomites et à l'ébranlement provoqué par leur intrusion au sein des vieilles populations du plateau égypto-syrien, pourraient correspondre, à l'extrême avant, l'entrée en Egypte des Asiatiques — les *Hyksôs* de la relation manéthonienne — que nous rencontrons réellement dans le pays au cours de la période entre Moyen et Nouvel Empire, et quelque peu en arrière, dans la marche semi-désertique de l'isthme, l'installation des Israélites en Gošen, pour autant que le récit du séjour en Gošen ait un fondement historique réel [2]. D'après la chronologie égyptienne, dès lors, tous ces mouvements de peuples se placeraient vers 1700 ou 1650, et l'invasion édomite reculée jusqu'à cette date, il deviendrait tout à fait admissible que les Israélites, ces retardataires, eussent forcé l'entrée de la Palestine quelque peu avant 1400. On remarque que les délais historiques qui résultent de ces dates n'outrepassent point la vraisemblance : en Edom, de 1650 à David, quelques siècles pour la période des clans et de l'organisation nationale, et quelques siècles pour la période royale

1. Is. Lévy, *Les Horites, Edom et Jacob* etc., dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 32-51.

2. Le rédacteur de J connaît parfaitement la frontière égypto-asiatique, ses conditions naturelles et administratives, et Gošen est réellement un canton de cette zone (Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVIII, 1909, p. 27-31) ; mais cela n'indique rien quant à l'historicité des faits racontés. De même, toute l'histoire de Joseph en Égypte, et les éléments de la légende de Moïse qui se placent en Égypte (*loc. cit.*, LVII, 1909, p. 226-227), montrent seulement qu'on est bien renseigné sur le pays, ce qui n'est pas surprenant chez le rédacteur du VIIIe siècle.

dont la Genèse a conservé une notice [1] ; en Israel, de 1100 aux origines de la royauté, trois siècles pour la période tribale dite des *Juges*. Mais sans doute ne conviendrait-il point d'allonger beaucoup en reculant les bornes des dates initiales, et l'on peut proposer d'admettre que l'invasion israélite en Palestine, si tant est qu'elle remonte à cette époque, n'a pas été antérieure notablement au début du XIVe siècle.

Comment envisager, dès lors, la présence d'un Jacob et d'un Joseph, *Iakeb-el* et *Ishep-el*, dans la liste des peuples palestiniens rencontrés par Thoutmès III, vers l'an 1500? Le plus naturel est de considérer ces noms, nous l'avons indiqué en commençant, comme palestiniens indigènes. Mais un doute pourrait subsister : n'y aurait-il pas moyen de voir, dans ces clans ou villes, des Israélites déjà arrivés, en remontant d'un siècle — fût-ce contre la vraisemblance historique — la date de leur survenue dans le pays? Nous sommes tirés de peine, fort heureusement, par la rencontre d'autres *Jacob* encore à une époque encore plus ancienne, les princes *Iakeb*, *Iakeb-her*, *Iakeb-el* qui font figure de roitelets indépendants dans la Basse Egypte [2] à l'époque des « Hyksôs ». La date, nous le notions tout à l'heure, avoisine 1700 ou 1650, et elle est beaucoup trop ancienne, cette fois, pour qu'on puisse supposer un rapport quelconque entre ces Sémites égyptisés et l'Israel des siècles ultérieurs. Mais alors, les petits pharaons *Iakeb-el* etc. étant indubitablement préisraélites, toute raison disparaît de chercher à *israélitiser* l'autre *Iakeb-el*, celui de Palestine vers 1500 ; il reste cananéen, son congénère *Ishep-el* naturellement avec lui, et rien n'empêche plus de considérer qu'Israel est apparu dans le pays seulement par la suite.

1. *Gen.* XXXVI, 31-39.
2. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien* (1918), p. 184-189.

II

Le dieu national en Palestine : respect et légitimation des sanctuaires indigènes.

En résumé, et pour extraire de ce qui précède les faits touchant l'histoire des seuls Israélites, on peut supposer que leur conquête de la Palestine était au moins commencée avant l'an 1400, et on les trouve positivement en Palestine au temps du pharaon Mineptah, vers 1230. Le pays dont ils avaient pris possession faisait partie d'un vaste ensemble syrien soumis, depuis le début du Nouvel Empire thébain, soit depuis 1570 ou 1550, à la suzeraineté plus ou moins étroite et plus ou moins régulière du roi d'Egypte, dont la domination en Asie ne prit fin qu'avec la puissance thébaine même, dans le courant du douzième siècle. Les Judéens de la période historique ne gardaient aucun souvenir de cette vassalité subie plusieurs siècles durant, et dont nous ne saurions rien si nous n'avions que la relation biblique. En fait, on comprend bien que pour les siècles de l'installation et de l'organisation, et dans la mémoire des temps ultérieurs, les circonstances de la guerre contre les Cananéens fussent infiniment plus importantes que celles de quelque sujétion à un lointain empire, dont une petite armée parcourait et razziait la Syrie méridionale de temps à autre. Ajouter à cela, d'ailleurs, que pour toute la période qui fut celle de la domination égyptienne, le récit biblique ne comporte guère que des légendes ; la relation ne commence à prendre le caractère historique qu'à partir des faits où sont attachés les noms de Debora et de Gédéon, vers la fin du XIIe siècle [1].

Cela n'empêche que la succession et l'enchaînement des faits sont très clairs dans l'ensemble tout au long de la période. Ayant effectué leur poussée par l'est et par le sud, les envahisseurs s'étaient consolidés dans la montagne, puis, descendant dans la plaine, avaient progressé par degrés,

1. Meyer, *Israeliten*, p. 226.

encerclant les villes, les réduisant une à une, le plus souvent peut-être passant avec elles des conventions de seigneur à tributaire. Nulle part, à ce qu'il semble, la population indigène ne fut détruite ou même déplacée ; en de nombreux endroits du récit, on trouve que les conquérants « ne chassèrent point les Cananéens qui habitaient en telle ou telle place, et qui ont continué d'y résider, avec les Israélites, jusqu'au jour présent », et souvent qu' « on ne put chasser les Cananéens de telle ville, mais ils furent assujettis à un tribut [1] ». On a le sentiment que la conquête, suivant le plus ordinaire processus d'une « invasion des Barbares », fut une lente et longue poussée à main armée, plutôt qu'une succession de campagnes de guerre véritables, et qu'en dépit de la coutumière férocité des épisodes de combat, il ne s'accomplit rien de plus grave, en général, qu'une dépossession partielle des indigènes. L'état d'équilibre une fois atteint, les deux populations vivaient mêlées inextricablement [2] ; les alliances par mariage, entre elles, étaient de pratique courante [3], et les nouveaux venus, comme il était naturel et comme on le relève si souvent encore à l'époque royale, s'adonnaient aux cultes cananéens dans toutes les villes [4].

Le dieu des envahisseurs, de son côté, avait été profondément influencé par le changement de régime du peuple, passé de l'état nomade à l'état sédentaire ; la vieille divinité portative de l'arche avait maintenant des autels, des images, des temples, et ces images, on le constate dans plusieurs cas, étaient celles qu'imagine, pour son dieu, un peuple de cultivateurs [5]. Nonobstant quoi ce dieu paysan ne cessait pas

1. *Josué*, XV, 63, XVI, 10 ; *Juges*, I, 21, 27-28, 29, 30, 31-32, 33, 35 ; cf. I *Rois*, IX, 20-21.

2. Voir le bref tableau de Luther dans *Israeliten*, p. 157.

3. Allusions désapprobatives de *Gen.* XXVII, 46, XXVIII, 8 ; toute l'histoire des Jacobites et des Sichémites de XXXIV ; Juda épousant une Cananéenne, XXXVIII, 1 suiv. ; cf., par ailleurs, les mariages cananéens d'Esaü, XXVI, 34-35 et XXXVI, 2 suiv., de signification ethnographique.

4. Cf. *Juges*, II, 11-13, III, 7-8, etc. ; *Rois* et littérature prophétique, *passim*.

5. Voir pour tout cela Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 215-127. Sur le Iahve-taureau des sanctuaires de Bethel et de Dan, et particulièrement le « veau d'or » de Bethel

d'être, en même temps, l'antique Iahve de flamme du Sinaï : l'Ancien n'éprouve pas, en matière de religion, le besoin d'une cohérence logique des choses, et l'Israélite palestinien, certainement aussi bien que l'Egyptien lui-même, a toléré sans gêne la juxtaposition des symboles les moins conciliables.

Le dieu national ainsi adapté, enfin, on l'installa, par une sorte d'usurpation, dans un grand nombre des lieux de culte anciens du pays. Non qu'il y eût, ici ou là, dépossession décrétée et affirmée, expulsion de la divinité primitive de son domaine ; bien plus simplement, le Iahve israélite se trouvait un jour, par la vertu de l'affirmation, en place dans la demeure comme occupant légitime et immémorial, et il y cohabitait dès lors avec son prédécesseur, bientôt confondu avec lui, peut-être, ou toujours distingué et nommé différemment, mais sans que jamais cette dualité divine fût ressentie comme une contradiction ou une difficulté. Il convient, ici, de donner attention au mécanisme d'un phénomène étrange au prime abord comme celui-là, point si éloigné qu'on pourrait le croire, toutefois, des mentalités et des procédés religieux d'autres peuples de l'Orient antique.

Représentons-nous, en Palestine, un sanctuaire célèbre, Bethel, ou Beer-sheba, ou bien Sichem, vivace en pleine période royale [1], indestructible comme ce qui plonge ses racines dans le plus lointain passé ; en Israel, on attribue sa fondation à Isaac, à Jacob, à Abraham, ce que nous étudierons plus loin, mais d'où il appert immédiatement que le lieu sacré existait de temps immémorial lorsque les Israélites arrivèrent dans le pays. Or, dans la tradition israélite ancienne, rien de plus purement israélite que ce sanctuaire ; il est donc nécessaire que, de manière ou d'autre, il ait été *israélitisé*, corrélativement avec les événements de la conquête. Et la première image qui vient à l'esprit est celle d'une intronisation solennelle du dieu nouveau venu,

cf. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921), p. 231, 233, 243-244.

1. *Amos*, V, 5, VIII, 14.

après l'expulsion, la dépossession brutale et explicite du Cananéen. Cette image est fausse ; elle est extrêmement contraire aux possibilités et à la nature des choses.

Il est d'expérience historique constante, tout d'abord, que lorsqu'on est l'envahisseur barbare et qu'on doit vivre avec une population indigène prédominante par le nombre, riche, civilisée, perturbée dans son organisation politique mais dont le fonctionnement social est intact en fin de compte, on ne peut traiter avec mépris les sacerdoces constitués, devenus les centres vitaux des peuples décapités et plus ou moins réellement assujettis. Tout différemment, le vainqueur est obligé de composer avec ces organismes, et sous peine, sans doute, de rencontrer dans son gouvernement des difficultés trop grosses, de se concilier leur bienveillance. Mais surtout, et indépendamment des considérations d'ordre pratique, il y a ceci, que l'étranger vainqueur *est impuissant contre un dieu dans sa place.* Car ce dieu rencontré, le Cananéen dans sa ville cananéenne, en la circonstance qui nous occupe, a une existence tout aussi réelle, à l'esprit de l'Israélite, que son dieu à lui-même, et c'est une notion fondamentale de la religion de ces Anciens, que seuls ont de l'action sur le dieu ses propriétaires éprouvés, les détenteurs de ses secrets, de son nom, des formules qui contraignent son geste, de son oracle, c'est-à-dire ses prêtres. Le dieu ne quitterait sa place que sur l'injonction du prêtre, et pour se débarrasser du dieu, rien ne serait moins efficace que d'exterminer son personnel sacerdotal, car il resterait la divinité irritée, avide de vengeance et auprès de qui l'on n'aurait plus même un interprète. Point autre chose à faire, donc, que de s'entendre avec les prêtres pour que le dieu ne soit point hostile ; cela ressortait déjà des seules conditions politiques de la situation. Le dominateur étranger respectera le sanctuaire et le sacerdoce indigène, dont l'attitude sera plus ou moins amicale suivant l'opportunité, et par qui le vieux dieu continuera d'agir en toutes ses fonctions[1].

1. Les choses se passèrent toujours ainsi, notamment, en Égypte, où les temples

Mais les choses étant ainsi, le peuple des conquérants se joindra immédiatement aux indigènes dans tous les actes du vieux culte. L'usage d'un oracle est précieux, une pratique cultuelle est surtout utile, et vers une divinité vivante et opérante l'entraînement des hommes est tellement irrésistible, qu'on ne saurait songer même à réprimer ou interdire. Pour Iahve nouveau venu, peu installé et forcément mal doté à l'origine, le danger est grand de diminuer ou de s'éteindre. Pour le sauver, on recourt au procédé merveilleusement simple qui consiste à le substituer par hypothèse, à le superposer à l'occupant ancien, en déclarant que c'est lui, Iahve israélite, qui est et a toujours été le dieu de la place. On emprunte et on transpose, à l'appui, tous les éléments de légende locale qui peuvent convenir. Il est indéniable que cette opération comporte usurpation, mais toute idéale, usurpation de légendes pour telle ou telle figure de la tradition d'Israel, usurpation de qualité, si l'on peut dire, pour le dieu. Nul geste autoritaire, d'ailleurs, nul éclat, et rien qui rappelle un acte introductif quelconque, puisqu'on entend que le dieu a résidé là dès les origines. Lorsqu'on s'attache à complètement dégager le sens des relations ainsi supposées et introduites, on aperçoit qu'elles donnent sûreté au dieu menacé d'oubli, mais qu'aussi et surtout, peut-être, elles reviennent à *légitimer*, pour les Israélites, en les classant iahvistes et orthodoxes, un sanctuaire et un culte auxquels les Israélites se porteraient avec le même empressement, et bien plus fâcheusement pour la religion nationale, si cette légitimation n'était pas effectuée.

Avant d'aller plus loin, et pour vérifier l'exactitude du procédé que nous décrivons en général de cette manière, nous noterons que dans l'histoire d'Israel on en relève, en dehors de ce qui concerne les sanctuaires palestiniens, quelques exemples authentiques. On est éclairé depuis longtemps sur le cas de cette *Palmeraie* du bord de la mer Rouge que décrit

furent traités avec la plus prudente et la plus libérale bienveillance par les conquérants perses — si maltraités par la légende égyptienne d'époque grecque — avant de bénéficier des mêmes dispositions chez les Ptolémées, puis chez les empereurs.

Agatharchides, avec des sources, un lieu de culte desservi par des prêtres et des habitants doués de longue vie, et qu'on retrouve de surprenante manière dans le récit biblique — le texte de E une fois débarrassé des lambeaux égarés de J qu'y a insérés le compilateur — sous les noms de *Mara-Elim* (« les dieux »), où sont des sources et des palmiers et où Iahve dit à son peuple qu'il saurait écarter de lui tous les maux, « car je suis Iahve, ton médecin ». La concordance des descriptions du rédacteur judéen et du géographe grec, à six ou sept siècles de distance, prouve l'existence réelle de cette oasis, qui paraît bien être celle du moderne El-Tôr, sur la rive orientale du golfe de Suez ; et l'on voit qu'à l'époque de la rédaction de E, le sanctuaire était un lieu de guérisons pour les malades. La note sur Iahve, médecin de Mara-Elim, et son insertion dans le texte de E, visent évidemment à *légitimer*, pour les Israélites, la dévotion au lointain sanctuaire de la mer Rouge, certainement célèbre et que fréquentaient les gens de tous les pays d'alentour[1]. Quant à savoir pourquoi, dans E, la note a été intercalée dans le récit du voyage au désert, après la sortie d'Egypte, il suffira d'observer que le rédacteur n'avait guère le choix d'une autre place[2].

Un problème fort analogue s'était posé aux Israélites, et un pareil souci de régularisation orthodoxe les avait animés, aux tout premiers jours de leur histoire, lorsqu'ils s'installèrent devant cette oasis de Kadesh à laquelle tous les souvenirs du « séjour au désert » se rapportent. Il y avait là un lieu de culte, un oracle près d'une source, sanctuaire fréquenté par toutes les tribus nomades de la région. Les Israélites adoptèrent le dieu de l'oasis, qui fut leur Iahve national, et ils imaginèrent qu'un homme d'Israel, à une date plus ou moins lointaine

1. Pour tout ce qui concerne l'épisode de Mara-Elim et ses relations, voir Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 100-103, et Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVIII (1909), p. 41-46.

2. Au stade de rédaction du document E, d'ailleurs, la géographie du voyage au désert est déjà si profondément perturbée qu'elle n'a plus guère de sens, et qu'il importe peu d'intercaler dans l'itinéraire une localité très méridionale, relativement, sur la mer Rouge ; et d'ailleurs encore, le rédacteur de E ne se préoccupe point de géographie. Voir, pour tout ceci, Weill, *loc. cit.*, LVIII (1909), p. 37-46.

du passé, avait découvert et conquis le dieu, c'est-à-dire fondé la religion, et d'ailleurs créé l'oasis toute entière, ce qui est l'objet essentiel, le noyau de la légende de Moïse dans sa forme originale. Cette usurpation par revendication légendaire était bien inoffensive, puisqu'elle n'intéressait qu'Israel et que, parmi les nombreuses tribus qui avaient le culte de la place, chacune de son côté était libre d'en faire et d'en croire autant pour elle-même. Pour Israel, toutefois, nous apercevons qu'il y eut une difficulté supplémentaire à résoudre. La tribu était arrivée à Kadesh avec le souvenir d'un dieu de flamme, du génie terrible du Sinaï peut-être aperçu de loin dans le désert au sud, et avec qui elle avait, dès lors, une sorte de pacte. Comment concilier le dieu du Sinaï avec ce dieu de l'oasis, si proche et accessible, qu'on voulait concevoir comme ayant appartenu au peuple depuis longtemps ? On y arriva en posant que les deux divinités en étaient une seule, qui résidait normalement au Sinaï de flamme, où les hommes ne vont point, et se transportait à volonté à Kadesh pour parler à son peuple. Et pour exprimer la filiation des deux sanctuaires, le réel et l'inaccessible, on imagina que Moïse, le premier prêtre du Iahve de Kadesh, avait épousé la fille du prêtre de Iahve de la lointaine montagne[1]. Toute cette combinaison n'a point d'autre objet que d'identifier, avec un dieu préexistant, le dieu d'un sanctuaire dont on veut, à soi-même, s'autoriser le culte : c'est une opération de *légitimation* pure et simple.

Les choses ne se passèrent point différemment, plus tard, lorsqu'on fut entré en Palestine et qu'il fallut, du point de vue iahviste orthodoxe, régulariser la pratique des cultes locaux pour les Israélites qui s'y portaient. D'après tout ce qui précède, d'ailleurs, on a déjà compris que cette adaptation d'un sanctuaire à Iahve, ou cette introduction de Iahve dans un sanctuaire, n'avait rien qui pût inquiéter ou gêner

1. Pour tout ce qui concerne l'histoire du séjour au désert, Kadesh et le Sinaï, et l'élaboration de la légende de Moïse, outre tout le mémoire de Meyer, *Die Mosesagen* etc., paru en 1905 et réimprimé dans *Israeliten*, voir Weill, *loc. cit.*, *passim*.

les prêtres et les tenants du dieu antérieur. Pratiquement, la nouveauté se bornait à l'admission des nouveaux venus aux actes du culte, ce dont nul ne songeait à se plaindre ; et dans l'ordre des choses rituelles, le vieux sacerdoce avait tout au plus à entendre que le dieu, sans rien perdre de ses noms et qualités, s'appelait maintenant Iahve en outre. Encore peut-on imaginer que les prêtres cananéens ne fussent même pas obligés de connaître et reconnaître, rituellement, le nom nouveau, car cette usurpation de logis divin que les Isréalites effectuaient, purement théologique, c'est-à-dire idéale, littéraire et sans manifestations matérielles, cette opération s'accomplissait en Israel et pour Israel seul, sans que les docteurs d'une religion extérieure eussent à y consentir ou même, en toute rigueur, à le savoir.

Il est bien clair, maintenant, que ce tableau ne vaut que pour les tout premiers jours de l'installation, et qu'en général le sanctuaire usurpé théoriquement, en quelque sorte, et respecté dans toute la mesure possible, s'est progressivement, ensuite, *israélitisé* de manière plus ou moins complète. Mais cette évolution a sans doute été fort lente ; comme nous verrons plus loin, le nom primitif du dieu de Beer-sheba a survécu, et celui du dieu de Sichem était couramment employé encore à l'époque historique. Pour le reste, les indices positifs de l'évolution israélite sont très rares. Des vieux sanctuaires du pays dont la légende israélite était le plus fière, Bethel, Sichem, Hebron, Beer-sheba, on voit paraître Hebron comme place renommée de Iahve, une fois, dans l'histoire de David[1], Bethel comme résidence de Dieu, non moins naturellement, dans l'histoire de Saül[2], et tous s'éclairent d'une lueur fugitive, à l'époque des rédactions, du fait de certaines substitutions de figures dont l'intention décèle la grande importance que ces lieux sacrés avaient alors[3]. Notons que lorsqu'ils réapparais-

1. II *Sam.*, XV, 7 suiv.
2. I *Sam.*, X, 3.
3. Sichem et Bethel, qui dans la forme légendaire originale étaient des fondations de Jacob, sont mises, à un stade ultérieur, au compte d'Abraham lui-même : substitution effectuée, d'après Meyer (*Israeliten*, p. 259-260, 274-275), dès l'époque

sent ensuite, au cours de la période royale, c'est un tout autre tableau, celui du culte persistant dans les vieilles places et condamné, par l'exclusivisme orthodoxe de Jérusalem[1], à l'égal de ceux des Baal et des Astarté multiples de la Syrie.

Nous ne nous intéressons ici, toutefois, qu'au stade initial des installations, où le prêtre cananéen, matériellement respecté, rituellement désarmé, d'ailleurs indifférent et peut-être tolérant par l'effet d'un intérêt bien entendu, laisse les Israélites appeler d'un nom nouveau le dieu du temple. Comme ce prêtre n'est point consulté et qu'en principe il ignore, la théologie iahviste est entièrement libre pour élaborer ses histoires justificatives, inscrire tous épisodes de fondation à l'actif de tel ou tel ancêtre légendaire d'Israel, piller les légendes de fondation locales lorsqu'il est utile, voire emprunter une légende de fondation complète, toute brute, avec ses épisodes et ses noms originaux. Plusieurs des combinaisons obtenues de cette manière ont subsisté, ou laissé des vestiges qui permettent une restitution d'ensemble, et la légende israélite transposée du cananéen se dessine en traits assez nets pour que les personnages et leurs fonctions puissent être définis dans de bonnes conditions de certitude.

III

Les « patriarches », ancêtres mythiques, occupants et fondateurs en Palestine, empruntés a la légende cananéenne.

Autant que nous en avons trace, l'instrument de la fondation des sanctuaires palestiniens, dans la légende israélite, est

de J, pour qui Abraham avait une importance très grande et représentait proprement le peuple (nous verrons plus loin que pour Bethel du moins, cette attribution à J de la mise en place d'Abraham est extrêmement douteuse). De même Beer-sheba, que toutes les sources, d'accord, reconnaissent appartenir à Isaac, est attribué à Abraham, une fois, par E à un certain stade de sa rédaction. Pour le détail, voir ci-après nos restitutions de Jacob et Isaac fondateurs.

1. *Amos*, V, 5, VIII, 14, et *Osée*, XII, 4-5, dont l'intention d'âpre ironie est très curieuse.

constitué par les *patriarches*. Mais les patriarches ne sont point utilisés pour cet objet seul dans le pays conquis ; de manière plus générale, ils fournissent la justification de la présence d'Israel en Palestine, le titre juridique de la possession de la Palestine par les Israélites.

Ces personnages, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, sont avant toute chose, dans l'exposé israélite, des figures généalogiques, échelonnées sur le grand arbre des parentés sémitiques telles qu'en Israel on pensait les connaître. Aux degrés inférieurs, Jacob est Israel même, et père des éponymes des tribus, avec intervention de cette complication que deux des tribus, Ephraïm et Manassé, ne sont point filles de Jacob, directement. mais filles de Joseph, lui-même fils de Jacob, et que subséquemment seulement Jacob adopte ces petits-fils Ephraïm et Manassé et les met à égalité avec ses enfants propres. Cette espèce de régularisation, que J et E racontaient de la même manière, semble être une manière de fusionner deux traditions généalogiques primitivement différentes[1], l'une donnant Jacob pour père immédiat à la totalité des tribus, l'autre dans laquelle un groupe spécial de la nation, comprenant Ephraïm et Manassé, provenait d'un certain Joseph, dont il n'est point assuré qu'il était fils de Jacob dans la forme tout à fait première. On conçoit fort bien, au contraire, Jacob et Joseph au même étage généalogique, Joseph père des deux tribus que nous avons dites, Jacob père de toutes les autres, et l'hypothèse de cette équivalence fonctionnelle est bien intéressante lorsqu'on se rappelle le Jacob et le Joseph préisraélites, existant en Palestine vers l'an 1500, dont il a été question plusieurs fois plus haut. Nous aurons d'ailleurs à y revenir.

Jacob-Israel a pour frère jumeau, bien significativement, Esaü-Edom ; leur père est Isaac, fils aîné d'Abraham, lequel engendre, par ailleurs, Ismael, la grande collectivité bédouine du sud-ouest, et subsidiairement les nomades du sud et du sud-est, ceux du groupe katouride. Notons encore, par

1. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 289.

parenthèse, qu'un autre groupe de tribus du désert, plus proches cousines d'Israel, est rattaché à Edom[1].

Abraham, Isaac et Jacob situés de cette manière, sont envoyés, par la légende israélite, en Canaan, où ils voyagent et séjournent, prenant possession du pays et fondant les sanctuaires. Laissant de côté, pour un aperçu d'ensemble, la différenciation des sources et les faits de substitution de personnages à divers stades de la rédaction, on trouve qu'à Hebron, ou à Beer-sheba, ou à Bethel, ou à Sichem, voire à Gerar en Philistie, tous élèvent des autels ou plantent des arbres, « invoquant le nom » de la divinité, et sont favorisés de l'apparition du dieu lui-même, qui en termes insistants leur promet le pays entier en propriété pour leur descendance[2]. Sous la tendance parfaitement nette et uniforme de ces récits on distingue, toutefois, deux manières d'imaginer et de raconter les choses, deux formes traditionnelles très dissemblables et qui constituèrent, peut-être, deux « cycles » indépendants avant d'être fondues en un corps légendaire unique. L'une d'elles est celle d'une légende d'immigration pastorale paisible, dans laquelle la population primitive du pays reste dans l'ombre, paraissant seulement pour reconnaître aux nouveaux venus, amicalement, des droits, ou leur consentir des acquisitions : très agréable et tranquillisante, cette version est de beaucoup la mieux conservée. L'autre forme est la légende d'une conquête à main armée, directement inspirée et transposée de la réalité historique ; elle ne subsiste que dans l'épisode violent de Sichem[3] et dans une brève allusion restée enchâssée en une autre place[4].

1. Edom, dont les épouses sont cananéennes, donne naissance à douze éponymes de tribus, et en plus, par l'intermédiaire de son aîné Eliphaz, à un bâtard édomite-horite qui est cet Amalek particulièrement haï d'Israël. Un clan d'Amalek était, primitivement, Kaïn, dont Israeël se fit un allié au temps des guerres de Saül, et chez qui certaines formes légendaires allèrent chercher un personnage important de la légende de Moïse (voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII, 1909, p. 200-205).

2. *Gen.*, XII à XXXV ; le détail sera étudié plus loin.

3. *Gen.* XXXIV.

4. *Gen.* XLVIII, 22.

Observons encore, touchant l'ordonnance générale du récit, qu'étant donné que les ancêtres, qui représentent le peuple, avaient séjourné en Palestine, et que par la suite s'accomplit la conquête historique réelle, il fallait bien que, dans l'intervalle, on eût à enregistrer une sortie de la Palestine et un séjour du peuple au dehors : à l'élaboration de quoi furent employées — de quelque manière qu'on explique leur formation primitive — les légendes du séjour en Egypte et de l'Exode, et, ajoute Ed. Meyer, l'histoire de Joseph, composée de toutes pièces pour servir à la combinaison[1]. Ceci n'intéresse que très indirectement notre sujet.

Arrivons à la composition du personnage des *patriarches*. Ces ancêtres, dans E comme dans J, sont des figures généalogiques, on l'a dit tout à l'heure, mais on est immédiatement arrêté par le fait que ce ne sont pas des éponymes de grandes collectivités, de nations ou de tribus, que leurs noms ne sont pas ceux des peuples qu'ils représentent. Au bas de l'échelle, *Joseph* n'est pas un nom de tribu, et il ne représente même pas une tribu, nous y avons donné attention, mais un groupe de tribus. *Abraham* et *Isaac* n'ont rien de commun, par le nom, avec les ensembles ethniques plus ou moins vastes qu'ils embrassent. *Jacob* équivaut à Israel, en son entier, de même qu'*Esaü* est Edom, et *Laban*, les Araméens : ces équations sont forcément artificielles, et l'opération arbitraire qu'elles supposent a laissé sa trace dans l'histoire de Jacob, à qui le nom d'*Israel* est imposé, en remplacement du sien, par un décret spécial de la divinité[2], et dans l'histoire d'Esaü, où l'appellation *Edom* est expliquée par un jeu de mots[3]. Mais avant le stade de ces identifications ? Il faut bien que *Jacob* et *Esaü*, qu'*Isaac*, qu'*Abraham* et *Laban* aient désigné autre chose que les entités ethniques auxquelles ils furent par la suite affectés. Et certes, comme l'observe excellemment

1. Meyer, *Israeliten*, p. 228-229.
2. *Gen.* XXXII, 28, XXXV, 10.
3. *Gen.* XXV, 29-30. Noter, à ce propos, la glose explicative : « Esaü, c'est Edom », qui s'inscrit avec insistance en fin des tableaux ethnographiques d'Edom (*Gen.* XXXVI, 8, 19, 43).

Ed. Meyer[1], il y a des cas où les patriarches représentent le peuple, mais on en relève d'autres, et précisément dans les portions les plus authentiquement primitives de la légende — le combat de Jacob avec le dieu, toute l'histoire d'Abraham, toute l'histoire de Jacob — dans lesquels nul sens d'*histoire de clan* n'est possible à reconnaître. Il faut bien, répétons-le, que les figures intéressées soient primitivement autre chose que des représentations ethniques et généalogiques.

Quoi qu'elles aient été au juste, dans le principe, il est presque visible immédiatement que ces figures sont palestiniennes indigènes, cananéennes, et ont été empruntées par la légende israélite après la conquête ; cette situation peut être considérée comme certaine depuis la révélation, en 1886, de *Jacob-el* et *Joseph-el* noms de peuples en Palestine vers l'an 1500. La difficulté commence seulement lorsqu'on aborde le problème de définir les lignes et les fonctions des personnages préisraélites. Cette difficulté provient de ce que *Jacob*, *Joseph* et autres étaient déjà arrivés au terme d'une longue et complexe évolution lorsque les combinateurs israélites s'emparèrent d'eux, et qu'en la figure de chacun se superposaient des figures de plusieurs stades, successivement déduites, peu compatibles entre elles et toutes plus ou moins complètement conservées. Indiquons immédiatement que *Jacob*, par exemple, avait été très anciennement, et sans doute simultanément, nom de tribu, nom d'un dieu, et nom de ce même dieu considéré comme l'ancêtre de la tribu, tout cela sans qu'on puisse voir certainement, entre ces représentations, quelles sont celles qui ont précédé les autres ; que la signification divine du nom, en stade ultérieur, s'était oblitérée, l'ancien nom divin restreint à la désignation du peuple, et, dans une autre direction, le dieu réduit à la condition d'un héros légendaire, dont une fonction importante consistait à avoir « découvert » un lieu sacré et fondé un culte ; qu'en fin de compte, le nom héroïque était arrivé à pouvoir appartenir à des hommes véritables. Tout cela subsistait, inextricable-

1. *Israeliten*, p. 250.

ment mêlé, lorsqu'arrivèrent les Israélites, dont les emprunts, qui visaient surtout les légendes de fondations et de fondateurs de sanctuaires, englobèrent en même temps des éléments très divers de toute la tradition locale ; et après qu'une version israélite des légendes eût été constituée, elle fut remaniée et amendée, en nombre de places, aux stades successifs de rédaction des livres. On comprend que pour retrouver l'histoire du *Jacob* et de l'*Isaac* qui nous sont transmis de la sorte, il fallut du temps et de la peine, et que le travail d'analyse ne soit pas complètement achevé, peut-être, à l'heure actuelle.

IV

Elaboration des figures cananéennes : la tribu, l'éponyme divin et humain, le vieux dieu réduit a la condition héroïque.

Ed. Meyer a résumé, en 1906, l'histoire de ses variations anciennes en la matière[1], parallèlement au développement de divers travaux. Ayant cru d'abord, après Nöldeke et nombre d'autres, que Jacob, Isaac, etc., étaient d'anciens héros, dérivés de figures primitives de dieux, il fut conduit, par la considération du *Jacob-el* et du *Joseph-el* précités de la liste de Thoutmès III, noms de lieux ou de tribus, à admettre que les formes *Jacob*, *Joseph*, et aussi *Isaac*, provenaient de l'abréviation des formes complètes en *-el*, et ainsi représentaient également des noms de tribus ou de lieux ; ce qui se rencontrait, à peu près, avec l'idée déjà proposée par Stade, que *Jacob* et *Isaac* étaient d'anciennes tribus éteintes. Meyer n'avait plus considéré comme figure divine, dès lors, que celle d'*Abraham*. Mais cette vue restreinte fut obstinément combattue par Bern. Luther, dont les travaux finirent par convaincre Meyer de la nature divine de *Jacob* et d'*Isaac* de la forme primitive. Ainsi revenu à la théorie antérieure à 1886, il devait s'y tenir désormais[2].

1. Meyer. *Israeliten*, p. 249-250.
2. Voir Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, I, II, 3e éd. (1913), § 308.

En fin de compte, d'ailleurs, Meyer se borne à considérer que la tribu et le dieu portent le même nom. Il note que Jacob, Isaac, Joseph « étant des noms de dieux, on comprendrait par là même qu'ils fussent en même temps en liaison particulièrement étroite avec des tribus, voire comportassent le caractère de noms de tribus [1] », et encore que « sur la liaison étroite qui unit le dieu de la tribu avec ses gens, repose la possibilité d'avoir donné à la tribu ou à sa résidence urbaine des noms comme *Isma-el*, *Ierachm-el*, *Isra-el*, *Jacob-el*, *Iabn-el*, dans lesquels la bénédiction conférée par le dieu s'exprime sous la forme d'une définition caractéristique de son nom ou plutôt de sa nature : il entend, il a pitié, il dispute, il ruse, il fait bâtir[2]. » On peut admettre cela, bien que le fait invoqué de « liaison étroite » ne suffise pas tout à fait à expliquer comment le nom du dieu aura passé à la tribu, ou le nom de la tribu au dieu. Encore moins voit-on quel était l'objet que tout à fait primitivement le nom désignait, si c'était le dieu ou si c'était la tribu. Toutefois, l'homonymie une fois acquise, on aperçoit le mécanisme d'une sorte de régularisation, consistant à considérer et à désigner les gens de la tribu comme « fils » du dieu homonyme, obtenant ainsi, pour le peuple, un nom de forme complète dont il nous est témoigné par quelques exemples, *Beni Iakob* à côté de *Iakob* tout court, *Beni Israel* à côté d'*Israel*, *Beni Kalbel* avec *Kalbel*, *Beni Hamor* avec *Hamor*. Par où l'on voit que le dieu apparenté avec la tribu, à l'origine, était promptement arrivé à être regardé comme son ancêtre.

Presque partout, d'ailleurs, *Beni* est tombé ou a toujours été omis, et le nom de l'ancêtre divin en *-el* sert directement à représenter le peuple. De plus, le composant final *-el* peut être supprimé (ou sous-entendu) ; on connaît un certain nombre de cas où le nom de peuple de ce type est conservé sous les deux formes, celle qu'on pourrait appeler la radicale, à côté de la forme développée en *-el* :

1. Meyer, *Israeliten*, p. 252.
2. Meyer, *ib.*, p. 297.

Noms de peuples ou tribus :

Irham et *Ierahm-el* (texte biblique).
Iakob (texte biblique) et *Iakob-el* (listes de Thoutmès III et de Ramsès II).
Ioseph (texte biblique) et *Ioseph-el* (liste de Thoutmès III).
Kaleb et *Kalb-el* (texte biblique).

Noms de villes :

Iptah et *Iptah-el* (texte biblique).
Iabne et *Iabn-el* (texte biblique).

Il est généralement admis que la forme complète en *-el* est la régulière, la *radicale* employée seule étant une apocopée de sens équivalent. Observons, cependant, que dans le cas — celui de presque tous les noms du tableau qu'on vient de voir — où le premier élément est une *forme verbale* en *I-*, la forme simple *Irham*, *Iabne*, « Il compatit », « Il fait construire », donne grammaticalement un sens aussi parfaitement complet que le complexe *Irham-el*, *Iabn-el*, « Dieu compatit », « Dieu fait construire » ; tout à fait de même d'ailleurs, que lorsque ce premier élément du nom est une forme verbale de catégorie grammaticale différente, comme on l'observe en *Nathan*, « Il a donné », à côté de *Nathan-el*, « Dieu a donné ». Cela donne lieu de se demander si la forme *primitive* du nom ne serait pas la forme simple, *Irham* « Il compatit », etc., définition de la personne, du dieu ou du peuple nommé, la forme complète avec *-el* résultant d'un développement de deuxième stade.

La même question se pose en termes plus pressants, peut-être, lorsque le premier élément du nom en *-el* est, non plus une forme verbale, mais un substantif ou un adjectif, comme dans *Raou-el*, *Betou-el*, *Kemou-el*, *Adab-el*, et le *Kaleb*=*Kalb-el* déjà cité, parce qu'alors la traduction de la phrase constituée par le nom est beaucoup moins certaine. A coup sûr, il est facile d'interpréter *Raou-el* « Ami de Dieu », *Kalb-el* « Chien de Dieu » ; mais devant un nom tel que *Gad-i-el*, n'a-t-on pu

comprendre « Dieu est mon bonheur »[1], et la structure de cette apposition n'est-elle pas confirmée par le fait que, d'autre part, *Gad* est un nom de divinité locale [2], et qu'ainsi l'on pourrait traduire, aussi vraisemblablement, « Mon Gad est Dieu » ou « Dieu est mon Gad » ? Et si l'on fait ainsi, pourquoi ne point interpréter, de même, *Raou-el* par « Dieu est ami », ce qui laisserait entrevoir la possibilité d'une forme *radicale* et primitive *Raou* « Ami », nom d'un dieu et d'une tribu, dont la forme transmise, en *-el*, serait seulement un développement ?

Cette manière d'analyser les choses est extrêmement tentante dans le cas de l'un des noms considérés tout à l'heure, celui de *Kaleb*, le « Chien », qu'on connaît à l'état pur en même temps que sous ses formes développées *Kalb-el*, *Beni Kaleb*, *Beni Kalb-el*. Car un *Kaleb* « Chien » primitif, nom de dieu ou nom de tribu, en oubliant même toute indication de survivance totémistique, comme on a souvent essayé d'en retrouver dans ce domaine[3], serait simplement à ranger, s'il s'agit d'un dieu, à côté de ces cultes animaux ou à représentations animales dont on a les souvenirs dans le Iahve-taureau des temples de Bethel, de Dan et de Samarie, le serpent Nehustan de Jérusalem, conservé d'un vieux culte du Lévi primitif, le lieu sacré de *Debora*, l' « Abeille », à Bethel, un lieu sacré de *Rachel*, la « Brebis », vers le sud. Et s'il s'agit, pour ce *Kaleb* primitif, non d'un dieu, mais d'un peuple, on relève que nous connaissons d'autres clans nombreux à nom d'animal, les *Beni Hamor* et leur père *Hamor*, l' « Ane » de Sichem, le clan d'*Akbor*, la « Souris », chez les Edomites, des clans « Chameau », « Porc » et « Puce » en Israel, ainsi que des noms de personnes « Poisson », « Corbeau », « Loup », « Serpent » et encore une fois « Souris », dans les domaines israélite, midianite et ammonite.

Les noms de ces dernières catégories, qui ne comportent

1. *Nomb.*, XIII, 10. Cette vieille interprétation de Gesenius m'est obligeamment signalée par R. Dussaud.
2. *Isaïe*, LXV, 11.
3. Voir Meyer, *Israeliten*, p. 308-309.

aucune désignation divine, font voir que la tribu pouvait être nommée sans qu'il y intervînt aucune notion divine ou déduction religieuse. Conviendrait-il de généraliser, d'induire que toujours le nom du clan a précédé le nom du dieu et l'idée du dieu, et qu'ainsi, non seulement *Kaleb* et *Irham* sont antérieurs à *Kalb-el* et *Irham-el*, mais encore que ce *Kaleb* et cet *Irham*, avant d'être des dieux, ont été de simples tribus ? Nous n'en savons rien au juste ; et il n'est point évident que l'acte de dénommer un clan, aux premiers jours des organisations humaines, soit antérieur aux conceptions divines proprement dites. Il est de simple prudence, ici, de continuer à considérer que *Irham*, ou *Iakob*, ou *Raou*, si tant est que ces formes simples ont existé avant les formes complètes en *-el*, ont pu désigner, dès l'origine, le dieu en même temps que le peuple.

Répétons, d'ailleurs, que *-el* peut tomber, et que dans le nom de peuple, la spécification explicite *Beni* est en quelque sorte facultative. En fin de compte, les quatre formes s'emploient conjointement et dans la fonction pareille, *Beni Kalb-el* et *Kalb-el*, *Beni Kaleb* et *Kaleb* primordial ; on possède *Beni Isra-el* et *Isra-el*, *Iakob-el*, *Beni Iakob* et *Iakob*, *Beni Hamor* et *Hamor*, *Ioseph-el* et *Ioseph*, *Iptah-el* et *Iptah*, *Iabn-el* et *Iabne*.

Les noms ainsi arrêtés dans cette forme multiple, on les trouve, ou bien spécialisés comme noms de villes, ou bien désignant des peuples ou tribus, et dans ce dernier cas, en même temps, l'éponyme de la tribu, tenant une place plus ou moins grande et chargé de fonctions plus ou moins complexes dans la généalogie et la légende. Pour nommer un personnage de cette catégorie, on emploie souvent la forme développée en *-el*, mais la figure n'en est pas moins devenue toute humaine, notamment dans les généalogies : *Isma-el*, les Araméens *Betou-el* et *Kemou-el*, l'Edomite *Raou-el*, *Imou-el* fils de Siméon. De manière générale, le caractère divin que les noms du type *Isma-el* et *Kalb-el* comportaient à l'origine est, extrêmement oblitéré ou tout à fait détruit dès une époque très ancienne. Un exemple particulièrement

frappant du phénomène nous est fourni par le cas d'*Israel*-tribu, qui aux tout premiers jours de sa formation nationale, au désert, a complètement oublié le dieu *Isra-el* des anciennes phases de l'évolution du nom, au point d'adopter un dieu tout différent *Iahve*[1], celui même peut-être du sanctuaire de Kadesh près duquel s'étaient arrêtés les nomades.

Par ailleurs, en Egypte, nous avons le bonheur de trouver des monuments qui permettent d'assigner une date à laquelle cette évolution du vieux nom tribal et divin était déjà arrivée à son terme, et le caractère divin du nom tellement oublié, qu'il ne représentait plus seulement des personnages de légende, mais appartenait aussi à des hommes, à des personnalités réellement vivantes. Nous avons cité plusieurs fois, ci-avant, *Iakob-el* et *Ioseph-el* dans la liste palestinienne de Thoutmès III, vers 1500 av. J.-C. ; ce sont des noms de peuples, qui rentrent dans les séries de l'évolution telle que nous l'avons analysée, dernier stade. Mais voici que nous n'avons pas envisagé encore. A l'époque dite des « Hyksôs », vers 1700-1650 av. J.-C., on trouve en Egypte, sur de nombreux scarabées-sceaux du type caractéristique des petits monuments asiatico-égyptiens de cette période, des personnages, des chefs de clans immigrés qui s'appellent *Iakeb* et *Iakeb-ar* (ou *-er*), transcriptions exactes du *Iakob* hébreu qu'on possède et de son développement restitué *Iakob-el*. Les Sémites qui portent ces noms s'arrogent en Basse Egypte, dans quelque principauté minuscule, la qualité pharaonique, s'intitulent « Fils du Soleil », et l'un des ces *Iakeb-er*, entourant son nom du cartouche ovale, affiche en outre un *nom solaire* du type des titulatures pharaoniques authentiques et complètes, *Merousirre*[2] : par où l'on voit en toute certitude que ces

1. Le nom de *Iahve* est une forme verbale en *I* comme *Isma*, *Iakob*, *Iabne*, etc. ; le sens, comme on sait, paraît être « Il souffle ». Le développement *Iahve el* semble ne pas s'être formé. On croirait volontiers que *Iahve*, comme les autres noms construits de même, a été primitivement le nom d'un clan, mais on conçoit que nulle trace du fait n'ait pu subsister dans le texte.

2. Recueil des inscriptions et discussion dans Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, p. 184-7, 790-1, 858-9. — L'égyptien écrit quelquefois *Iapek* ou *Iakeb*, et l'on trouve aussi *Iapek-her* et *Iakeb-her*, au lieu de la forme en *-er* la plus fréquente,

mentions princières désignent bien des personnages humains. Voici donc, avant le milieu du dix-septième siècle, *Iakob* ou *Iakob-el* nom princier en pays sémitique : ce ne peut être qu'une adaptation, à l'onomastique humaine, du nom divin à l'origine, héroïque ensuite, banalement humanisé en dernier lieu. Que toute l'évolution ci-avant esquissée, et qui aboutit à ce terme, soit parachevée en 1700 ou 1650 au plus tard, c'est le point intéressant, ici, des faits que les humbles monuments « égyptianisés » de cette époque nous apportent.

Il ne faudrait point croire, pour cela, que la qualité divine qui appartenait, très anciennement, aux noms de cette catégorie, ait jamais été oubliée complètement. Tous les êtres qu'aux états successifs de leur vie ils avaient désignés, des tribus vivantes, des dieux préhistoriques, émoussés, comme fossiles, des unités généalogiques ou des héros légendaires, enfin de simples et réels humains, ces noms continuaient à représenter tout cela, plus ou moins intensément, plus ou moins clairement et suivant les places. De manière particulièrement heureuse, on possède une trace de cette rémanence pour Jacob et Esaü, qu'on retrouve, à un stade en quelque sorte intermédiaire entre leur position de dieux et leur position de héros, dans la légende phénicienne, qui connaît *Hypsouranios* et *Usòos*, fils des dieux et frères ennemis, le premier fondateur de villes et promoteur de la civilisation, l'autre, *Esaü* même, grand chasseur, homme du désert, croit-on comprendre, et en même temps fondateur de cultes[1]. Mais une fois noté cet intéressant parallélisme avec la légende

par substitution du signe *he* au signe simple habituel. Cette substitution n'est peut-être qu'apparente, les signes affectant, sur les petits monuments de ce type particulier, des formes arrondies, bouclées, à la fois sommaires et fantaisistes, qui arrivent à suggérer des lectures illusoires. Si l'on tient si fort à la lecture *Iakeb-her*, c'est à cause de l'analogie avec la légende, indubitable celle-là, d'un scarabée un peu plus ancien qui porte *Anat-her*, et parce que cela présente un sens en égyptien : « Anat satisfaite «, « Jacob satisfait «, et enfin qu'*Anat* étant une déesse cananéenne, on trouve une raison de reconnaître là le Jacob *dieu* des stades primitifs de l'évolution du personnage (Meyer, *Israeliten*, p. 281-2, et *Geschichte des Altertums*, I, II [3e éd., 1913], § 308). Mais *Iakeb-el* certain, sur le plus grand nombre des scarabées, rend tout ce système d'interprétation impossible.

1. Philon de Byblos ; voir Meyer, *Israeliten*, p. 278-279.

israélite des jumeaux ennemis, on aurait grand tort, sans doute, de suivre Meyer lorsqu'il y veut trouver l'explication et le sens original de la lutte de Jacob avec la divinité. Meyer croit comprendre que dans une forme oblitérée de l'histoire, l'adversaire de Jacob n'était pas forcément Iahve, mais peut-être un dieu tout autre, que Jacob lui-même était un dieu, et que l'épisode relatait, comme on le rencontre dans la légende phénicienne, la lutte de deux dieux, représentant des forces opposées de l'humanité ou de la nature. Dans cette explication un peu étrange, il semble que Meyer soit dirigé par une tendance excessive à retrouver Jacob *dieu*, comme il était à sa toute première époque, même dans les épisodes qui appartiennent le plus évidemment à Jacob *héros fondateur*. Et Meyer est tombé dans une erreur du même ordre, sans doute, lorsqu'à propos d'Isaac, dont la figure est essentiellement liée à Beer-sheba, et portant son attention sur une mention remarquable dans la légende du sanctuaire, il pense y voir le signe de ce qu'*Isaac* aurait été le propre nom du dieu de la place[1]. L'explication véritable, nous le verrons, est toute autre, et Isaac n'a jamais été dieu à Beer-sheba. Isaac, à Beer-sheba, est *inventeur* et conquérant du dieu, c'est-à-dire fondateur du sanctuaire, exactement comme de son côté Jacob lors de son combat avec le dieu, dont la conséquence est la fondation du sanctuaire de Bethel. Mais pour voir tout cela, il nous faut démêler et sortir en lumière Jacob et Isaac dans leurs personnages de *héros fondateurs*, dont les fonctions furent le plus particulièrement et le plus vivement intéressantes pour les Israélites, lors de leur grande entreprise d'*annexionisme* légendaire.

1. Meyer, *loc. cit.*, p. 255.

V

Les héros fondateurs des sanctuaires : analyse ascendante de la légende israélite et remontée a la légende cananéenne.

Les *patriarches* de la légende israélite, en Palestine, sont là pour prendre possession du pays par avance, et recevoir à ce sujet, comme une charte de propriété, les promesses solennelles du dieu national, et d'autre part, pour fonder les sanctuaires où il est indispensable que le dieu national soit chez lui par droit légitime. Les opérations de ces deux ordres se touchent et se recouvrent, car dans l'ordonnance la plus naturelle et la plus fréquente de la légende, c'est au cours de l'action de la fondation d'un sanctuaire, une espèce de drame aux lignes très simples, que le dieu apparaît au fondateur et trouve l'occasion de lui parler. Pour les ouvriers de lettres qui élaboraient cette histoire, quelque temps après la conquête et l'installation dans le pays, ces épisodes de fondation sont ceux qui commandaient le choix des personnages à mettre en scène ; car si n'importe quelle figure héroïque, authentiquement israélite ou autre, était bonne pour avoir résidé dans le pays à la manière pastorale, avoir passé des traités avec les indigènes ou accompli des actes de conquête violente, il n'en allait point de même pour l'opération très spéciale de la constitution d'un lieu sacré. Un sanctuaire indigène quelconque, le dieu, son oracle et tout son domaine, étaient détenus par une caste, sacerdoce, tribu ou ville, qui tenait son droit de propriété de l'héritage du *fondateur* héroïque qui avait découvert et conquis le dieu, à l'origine des temps ; et l'on ne pouvait ni exproprier ces détenteurs héréditaires, fût-ce par fiction théologique, ni dénier leurs droits. La seule issue, pour que la place fût iahviste et israélite, c'est-à-dire eût été instituée, jadis, par un homme de Iahve et d'Israel, était de déclarer que le fondateur cananéen, celui de l'authentique et locale légende cananéenne, avait été en réalité un ancêtre israélite ; et dès l'instant qu'on prenait ce parti, on ne pouvait

mieux faire que d'emprunter, avec la figure et le nom de ce fondateur, les traits principaux ou la totalité de sa légende.

Nous savions depuis longtemps que *Jacob* et *Joseph* avaient été trouvés en Canaan et accaparés par la légende israélite, et nous induirons fort certainement, d'après de multiples conditions d'analogie, qu'*Isaac* et *Abraham* furent primitivement des Cananéens comme les autres. Nous avançons dès à présent d'un degré, et apercevons qu'en tant que héros légendaires, en Canaan, et pour ce qui eut le plus d'importance aux yeux des combinateurs israélites, les quatre personnages devaient être les protagonistes de la fondation des principaux sanctuaires de la Palestine. Ces sanctuaires, Sichem, Bethel, Hebron, Beer-sheba, sont surtout connus par la légende même des patriarches, et nous avons noté plus haut (§ II) les indices de leur célébrité aux temps historiques et de leur persistance jusqu'à la fin de la période royale. Dans l'état où le texte biblique nous est transmis, à le lire d'affilée, on voit tout d'abord Abraham en scène dans toutes les places, et même à Gerar en Philistie ; mais on se rend compte que partout, sauf à Hebron, son personnage a été substitué ou plutôt superposé à un autre. Nous verrons cela en détail pour chaque place. Indiquons seulement ici, par avance, que dans l'histoire d'Isaac et l'histoire de Jacob, touchant les localités de Gerar, de Beer-sheba, de Sichem et de Bethel, la séparation des fragments mélangés de J et de E fait ressortir, partout, la concordance des deux documents sur l'attribution de telle ou telle des quatre places à l'un ou à l'autre des deux personnages, Isaac étant en scène à Gerar et Beer-sheba, Jacob à Sichem et à Bethel. Outre quoi, s'insèrent dans l'histoire d'Abraham des notices ou épisodes supplémentaires, pour conduire et faire agir l'ancêtre des patriarches, avant tous autres, dans toutes les localités intéressantes. De quel stade cette sorte de doublets ? L'histoire d'Abraham à Gerar et Beer-sheba, transposée de celle d'Isaac aux mêmes lieux dans J, est recueillie dans J également, et par conséquent antérieure au livre de J tout comme l'autre ; pour Sichem et Bethel, quoique un peu différemment, il

est probable que l'introduction d'Abraham dans ces places était déjà effectuée avant J lui-même.

A Hebron seulement, les conditions sont autres et plus simples ; Abraham y est à sa place dès la rédaction la plus ancienne, et Isaac ni Jacob n'y paraissent. Quant aux autres sanctuaires et au rôle de premier instaurateur qu'on y voit imposer à Abraham, on s'en explique l'intention en considérant l'importance et la célébrité des vieilles places visées, et la grande signification qui s'attachait, dès avant J et dans l'esprit de toutes les compositions ultérieures, à Abraham, figure légendaire très vaste et véritable chef de lignée du peuple.

Il ressort de ce bref aperçu — considérant que les personnages de la légende israélite sont des Cananéens empruntés avec les portions *utiles* de leurs légendes locales — que l'Abraham *héroïque* de Canaan avait, notamment, fondé le sanctuaire d'Hebron ; que l'Isaac *héroïque* de Canaan avait, notamment, fondé le sanctuaire de Beer-sheba et réglé des questions de frontière et de points d'eau avec les Philistins ; que le Jacob *héroïque* de Canaan avait — pense-t-on dans J — fondé les sanctuaires de Sichem et de Bethel. Joseph seul n'apparaît point immédiatement comme instaurateur de quelque sanctuaire, et, Cananéen indubitable, reste énigmatique quant à ses fonctions héroïques à l'origine ; nous verrons par la suite, toutefois, que sa figure dans un rôle de fondateur a peut-être été déplacée par une autre.

Nous allons prendre, maintenant, chaque place avec ses figures, isoler dans chaque cas les versions anciennes, et tenter de reconstruire la légende primitive du lieu lorsqu'il sera possible.

A. — **La fondation de Sichem.**

Le témoignage fondamental de l'instauration du sanctuaire de Sichem est de la main de E, qui relate, *Gen.* XXXIII, 18-20, que Jacob étant arrivé à Sichem et ayant campé devant la ville, « acheta la portion du champ où il avait dressé sa tente, des fils de Hamor... et là, éleva un autel, qu'il

appela *El Elohe Israel.* » Un nom ainsi composé, « Dieu qui est le dieu d'Israel », dans l'intention de l'écrivain israélite, vise à remplacer, à effacer sans retour possible le nom d'un dieu indigène dont on veut que le dieu d'Israel ait toujours tenu la place ; nous rencontrerons la même préoccupation et le même procédé dans l'une des formes de la légende israélite de Beer-sheba, et nous verrons qu'à Bethel on a opéré dans l'esprit le plus semblable. A Sichem, il se trouve que le nom du dieu pré-israélite nous est conservé par ailleurs, en cette remarquable histoire de *Jug.* IX qui se déroule au Sichem du début des temps historiques, et où l'on trouve mentionnée « la maison de *Baal-Berith* » ou « de *El Berith* » (4, 27, 46), le « Dieu d'alliance ». Il n'est pas douteux que cette appellation est celle de la divinité cananéenne primitive[1]. L'*alliance*, en relation avec Sichem, se retrouve dans la scène de la grande allocution que Josué est censé avoir adressée au peuple réuni dans cette ville (*Jos.* XXIV, 25-27) : « Et Josué conclut en ce jour une alliance (*berith*) avec le peuple, et lui donna droit et justice dans Sichem. Et Josué inscrivit ces paroles dans le livre de la *Tora Elohim*, et prit une grande pierre et la dresse en cette place sous l'arbre de Dieu, dans le sanctuaire de Iahve, etc. » Cet arbre divin, l' « arbre planté dans Sichem », se rencontrait déjà dans la relation de *Jug.* IX citée tout à l'heure, v. 6, et on le retrouve dans la légende même de Jacob, qui avant de se rendre à Bethel pour la seconde fois (*Gen.*, XXXV, 1-4, E), enfouit ses dieux étrangers « sous le térébinthe qui est à Sichem ».

Tout cela est du livre de E, qui portait un intérêt très vif aux objets sacrés de la place. Le principal sans doute, aux temps historiques, était un « tombeau » de Joseph, que E considère comme très important d'expliquer ; il insiste à plusieurs reprises (*Gen.* L, 25 ; *Ex.* XIII, 19 ; *Jos.* XXIV, 32) sur le fait que le corps de Joseph, mort en Égypte, fut rapporté et inhumé à Sichem, et en outre, justifie la propriété de ce domaine de Joseph en le faisant remonter à une donation de son père Jacob, qui le lui aurait légué par disposition spéciale

1. Voir Meyer-Luther dans *Israeliten*, p. 517-519.

(*Gen.* XLVIII, 22). Nous reviendrons plus loin (ci-après, même § V, E) sur le sanctuaire de Joseph à Sichem dont le souvenir nous est conservé de cette manière, et d'après lequel on peut induire que le héros primitif de la place, dans une forme traditionnelle perdue par ailleurs, était non Jacob, mais Joseph lui-même.

Les paroles de Jacob léguant Sichem à Joseph méritent d'ailleurs attention : ce Sichem, dit-il, « que j'ai conquis sur les Amorites par l'épée et l'arc. » Souvenir clair et vrai de la conquête véritable et de ses actes de guerre, en contradiction, pour Jacob, avec la relation citée tout à l'heure (*Gen.* XXXIII, 18-20) d'une installation paisiblement négociée avec les Sichémites. On voit se manifester ici la dualité de la tradition qui avait cours, en Israel, sur la manière dont la prise de possession de la Palestine avait été effectuée par les « patriarches » : d'une part, légende d'acquisitions paisibles des indigènes et d'installation amicale au milieu d'eux, d'autre côté, par projection des souvenirs de la conquête historique, cycle d'épisodes d'une implantation imposée par les armes. Cette dernière forme légendaire est en grande partie perdue ; on la retrouve, cependant, concurremment avec la forme des tractations paisibles, dans la légende même de Sichem telle qu'elle était racontée d'autre part, à un stade traditionnel fort ancien puisque J et E, peu différemment l'un de l'autre, en ont eu connaissance.

Il s'agit du surprenant mélange conservé en *Gen.* XXIV. C'est une imbrication des textes parallèles de J et de E, qu'il faut d'abord séparer. Ce premier travail effectué, portant l'attention, de préférence, sur la relation de J, on se trouve en présence d'une page extrêmement déconcertante au prime abord. C'est comme le cadavre d'une belle histoire épique, lacérée, détournée de son sens et de sa conclusion. La fille de Jacob est aimée du prince sichémite qui l'a enlevée et elle lui rend sa tendresse ; les Sichémites viennent offrir aux Jacobites la paix et l'alliance, ils proposent la *connubium*[1], et tout

1. Précieuse indication touchant les conditions réelles des relations des Israélites

cela finissait, en bonne littérature, par l'alliance acceptée et l'installation, tout à fait dans l'esprit de ce qu'on trouve chez E, nous l'avons vu, d'autre part (en XXXIII). Ce n'est point à plaisir, toutefois, qu'on défigura le noble épisode en lui imposant le mécontentement des fils de Jacob, leur ruse et le dénouement sanglant qui s'ensuit ; il y eut, très évidemment, recoupement et fusion avec une autre histoire de Sichem comportant un violent acte de guerre, l'histoire même dont on a un écho, sous la plume de E, en ce bref passage de *Gen.* XLVIII, 22, que nous avons considéré tout à l'heure. Extrêmement dissemblables, comme on voit, les deux histoires se sont contaminées et ont été fondues en l'hybride que J et E, successivement, devaient recueillir.

Retenons de là, en outre, que dès l'époque de J, comme on le trouve chez E, c'est Jacob qui prenait pied dans Sichem et par conséquent fondait le sanctuaire. L'ancienne tradition de Joseph à Sichem, que nous aurons à éclaircir, nous l'avons dit, est donc tout au moins antérieure à J.

Une fondation de sanctuaire est conçue, par la légende primitive, comme une révélation et une conquête ; c'est un drame très simple, une sorte de « mystère » à deux personnages, le dieu et le héros *inventeur*, dont nous connaissons l'ordonnance générale depuis qu'on a expliqué et reconstruit, dans la légende israélite originale, la capitale histoire de la découverte et de la conquête du dieu national par Moïse. En Canaan, nous allons le voir, Jacob avait été le héros d'une *invention* et d'une victoire semblables dont il est resté de bons vestiges, par fortune, dans la légende transmise ; le théâtre de l'aventure n'était pas Sichem. A Sichem, toute trace de l'héroïque et mystérieux accomplissement a disparu ; nous avons seulement le nom du dieu primitif, *Baal Berith*, *El Berith*, et pour le stade israélite nous sommes réduits au laconisme orthodoxe de E : « Jacob éleva un autel, qu'il appela *Dieu qui est le dieu d'Israel.* »

avec les indigènes aux premiers temps de l'installation historique ; nous en avons parlé ci-avant, § II.

J n'en savait guère plus, d'après sa transposition en notice brève, au nom d'Abraham, de la fondation de Sichem (XII, 6-7) : « Iahve apparut à Abram... Et Abram bâtit là un autel à Iahve, qui lui était apparu ». Immédiatement ensuite, dans cette relation (XII, 8), Abram se transporte à Bethel, « et il dressa ses tentes, ayant Bethel à l'occident et Ha-ai à l'orient. Il bâtit encore là un autel à Iahve... » Nous verrons dans un instant qu'à Bethel, de la manière la plus caractéristique, le héros du lieu est Jacob. Nous avons déjà dit dans quelle intention on fait passer Abraham, avant lui, dans l'une et l'autre place, et il n'est pas douteux que c'est J même[1] qui trouve nécessaire de rendre cet hommage à Abraham et de faire bénéficier les sanctuaires de cet honneur. C'est d'ailleurs très incidemment qu'Abraham s'acquitte de son office dans les deux localités ; en passant, si l'on peut dire, sur sa route directe « vers le midi » qui le conduit de Harran à Hebron[2]. Mais si minime que soit l'importance que le rédacteur attache à ces stations d'Abraham et à ces fondations, et si brèves que soient les notices correspondantes, il ne reste pas moins que J trouve tout naturel qu'à Bethel, ou bien à Sichem, Abraham paraisse et « bâtisse un autel », ce qui rend absolument inutile, en logique, que Jacob, après lui, recommence la même chose. Il est clair qu'à l'époque de J, le sens de ces créations divines était tout à fait oblitéré ; ce qui explique, d'ailleurs, la triste condition dans laquelle nous retrouvons le récit légendaire des fondations, en débris épars et déformés, méconnaissables. Quelques siècles avant J, lors de l'installa-

1. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 259-260, 274-275 ; Luther, *ibid.*, p. 158, 162. De manière intéressante, Luther trouve dans le fait une confirmation de ce que l'auteur de J serait un Israélite, non un Judéen comme voudrait Meyer ; car jamais un Judéen n'eut envoyé dans le Nord, à Sichem et Bethel, Abraham qui est l'homme d'Hébron essentiellement. Bien noter, d'ailleurs, que la question est encore ouverte ; Renan, jadis (*Hist. d'Israël*, II, p. 339 n. 1), jugeait que J est du Nord ; Gunkel, en 1911 (*Die Urgeschichte* etc., p. 44), se rencontre avec Ed. Meyer pour considérer J comme Judéen.

2. Les jalons de la route d'Abraham, dans J, sont Harran (XII, 5), Sichem et Bethel (XII, 6-8, à recoudre à XIII, 3-4 par-dessus l'épisode égyptien intercalé) et tout de suite Hebron (XIII, 18).

tion israélite en Canaan, les légendes étaient bien vivantes et comprises, et c'est un grand bonheur pour l'historien, car si aux yeux des prêtres et des lettrés, à cette antique époque, elles n'avaient point comporté le titre justificatif de l'appartenance des sanctuaires, la théologie iahviste n'eût point songé à les emprunter, et peut-être y aurait-il néanmoins des « patriarches », mais ces ancêtres du peuple en Palestine ne seraient point les vieux Cananéens qu'on emprunta avec leur action essentielle, et que nous arrivons à remettre en lumière.

B. — **Jacob et Bethel.**

Nous venons de dire l'essentiel de ce qui concerne *Abraham dans Bethel*, en même temps qu'*Abraham dans Sichem*; nous ne reviendrons plus à ces mentions en quelque sorte accessoires dans la relation de J. Dans J comme dans E, le véritable événement, quant aux origines de Bethel, est celui de la révélation et de l'instauration par Jacob. Cela ressort des versions, bien conservées toutes deux et presque indépendantes quant à la rédaction, que le compilateur a serrées et quelque peu imbriquées au ch. XXVIII; les textes se recouvraient, peut-être, sur une courte section initiale :

XXVIII.

J	E
. . . . .	11 (Jacob) arriva en un lieu où il passa la nuit, car le soleil était couché. Il prit une pierre dont il fit son chevet, etc.
13 Et voici, Iahve était devant lui et dit : Je suis Iahve, le dieu de ton père Abraham et d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je la donnerai à toi et à tes descendants.	12 Et il eut un songe ; et voici, une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait le ciel, etc.
	17 Il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! Cela

J	E
15 Et moi je serai avec toi, partout où tu iras, etc.	doit être la *maison de Dieu!* etc.
16 Alors Jacob s'éveilla et dit : Certes, Iahve est en ce lieu, et je ne le savais pas !	18 Au matin, de bonne heure, Jacob prit la pierre qui lui avait servi de chevet, la dressa comme monument, et versa de l'huile sur elle.
	20-22 (Le vœu de Jacob, pour le cas où la protection de Dieu se manifesterait effective ; alors enfin :)
19 *a* Et il nomma ce lieu *Bethel.*	22 ...cette pierre, que j'ai érigée en monument sera une *maison de Dieu*, et tout ce que tu me donneras je t'en paierai fidèlement le dixième.

A la place de la vision de l'échelle des anges de E, J n'avait, comme on voit, que la toute simple apparition du dieu parlant à Jacob, mais l'histoire est entièrement la même au fond, avec la même conclusion et le même nom du lieu.

Touchant ce nom de lieu, *Bethel*, notons immédiatement que si, au stade israélite, il désigne ainsi la ville, dans le récit primitif il a très probablement été le nom du dieu lui-même. Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine nous ont restitué ce dieu *Bethel*, encore actuel chez les Juifs du ve siècle, longtemps après que les adaptateurs des vieilles légendes palestiniennes l'eussent fait disparaître des versions orthodoxes. Particulièrement facile, dans ce cas, fut l'opération de la suppression du nom divin ; on n'eut, semble-t-il, qu'à expliquer l'appellation visée en *Beth-El*, « maison de Dieu », que J et E, pareillement, devaient recueillir. Mais le vieux nom retrouvé de cette manière, on comprend mieux deux importants passages où le vocable, dans sa primitive fonction sans doute, a échappé au souci destructeur de l'adap-

tateur israélite[1]. Dans *Jérémie*, XLVIII, 13, le parallélisme : « Alors Moab aura honte de *Kamosh*, de même que la maison d'Israel a eu honte de *Bethel*. » Puis en *Gen.* XXXI, 13, de lecture particulièrement certaine : Je suis *le dieu Bethel* האל ביתאל[2], qui te suis apparu dans le lieu où tu as oint une stèle, etc. » Cela est de E. Peut-être faut-il rapprocher de là, sous la plume de E également, l'autre évocation de *El Bethel* qu'on rencontre au chap. XXXV ; rappelons l'essentiel du texte, débarrassé des intercalations très postérieures de P :

XXXV (E). — 1 Dieu dit à Jacob : Lève-toi, transporte-toi à *Bethel* et reste là, et construis-y un autel à Dieu qui t'es apparu, lorsque tu fuyais devant ton frère... 2 (Jacob ordonne qu'on apporte les dieux étrangers)... 3 Nous nous transporterons à Bethel, où je construirai un autel au Dieu qui m'a entendu au temps de ma détresse... 4 (On enfouit les dieux étrangers) 5 (On accomplit le voyage)... 7 Et là, il bâtit un autel, et appela l'endroit *El Bethel* אל בית־אל, car là Dieu s'était manifesté à lui, comme il fuyait devant son frère. Et Jacob dressa un monument de pierre, et fit une libation sur lui, et y versa de l'huile (cf. XXVIII, 18 cité ci-dessus).

On croit comprendre que l'auteur de E avait l'histoire de la fondation en plusieurs versions voisines, deux au moins, qu'il en était quelque peu gêné, et qu'il prit le parti, lorsqu'il reproduisit la deuxième par la suite de son récit, en ce passage de XXXV qu'on vient de voir, de présenter cette

1. Voir pour tout cela Dussaud, *Les origines cananéennes* etc. (1921), p. 231-243. Outre les deux passages que nous allons citer, *Jérémie* XLVIII, 13, et *Gen.* XXXI, 13, Dussaud en relève quatre autres, *Osée* X, 8, *Amos* VIII, 14, *Amos* III, 14, et *Gen.* XXXIII, 20, où la restitution du nom du dieu lui paraît nécessaire, et deux autres encore, *Gen.* XXXI, 53 et *Gen.* XLVI, 3, où le même nom serait à remettre en place. Peut-être, cependant, n'est-il pas nécessaire que toutes les fois que Jacob est en scène pour un acte de fondation cultuelle, ou qu'il est question du dieu de Jacob, voire du « dieu de son père » Isaac, le dieu visé soit originairement Bethel ; dans le cas de l'affirmative, Jacob serait l'*homme de Bethel* beaucoup plus étroitement encore que notre présent exposé ne l'indique.

2. Déjà signalé par Joseph Halévy, *Revue sémitique*, oct. 1911.

deuxième consécration du lieu comme une sorte de renouvellement de la fondation initiale. Mais alors *El Bethel* au v. 7, — si évidemment inadmissible, comme nom de la localité, que les versions lisent simplement *Bethel*, en supprimant le premier *El* — ne serait-il pas le vieux « dieu Bethel » (comme en *Gen.* XXXI, 13) dans la primitive histoire dont l'E de XXXV est une adaptation de stade déjà très tardif ?

En ce qui concerne, toutefois, la restitution des origines légendaires, nous pouvons perdre de vue les rappels consignés par E, comme on vient de voir, en XXXI et en XXXV, pour considérer seulement la tradition fondamentale, consignée dans le J et le E juxtaposés au ch. XXVIII et que nous avons séparés en regard au précédent tableau. Il en ressort que dans l'un et l'autre document, en parfait accord ensemble, Jacob est le héros, le créateur du sanctuaire de Bethel. A noter en concordance que non loin de là, vers le sud, avant d'arriver à Ephrat « qui est Bethléem », il existe, à l'époque historique, un lieu saint, un « tombeau » de *Rachel*, la « Brebis »[1] ; ce voisinage des places sacrées peut fort bien être cause que Rachel fut choisie, dans la composition légendaire, pour être l'épouse de Jacob, bien avant les combinaisons généalogiques où ils devaient être engagés l'un et l'autre[2].

Rien plus ne serait à ajouter, si Jacob, en outre, n'était le héros du *combat avec le dieu*, si souvent remarqué, qu'on trouve au ch. XXXII, 24 et suiv. Dans le texte extrêmement défiguré qui nous est parvenu, toute désignation de l'adversaire de Jacob fait défaut, mais le rédacteur de E était bien forcé de savoir encore que cet agresseur était un dieu, et bien

1. XXXV, 16-20 : « Ils partirent de Bethel ; et il y avait encore une certaine distance jusque Ephrat... Rachel mourut, et elle fut enterrée sur le chemin d'Ephrat, qui est Bethléem. Jacob éleva un monument sur son tombeau ; c'est le monument du tombeau de Rachel, qui existe aujourd'hui encore. » Ce sanctuaire de Rachel-« Brebis » paraît comporter un exemple de ces cultes animaux, fréquents dans le monde paysan et agricole des Israélites de la première période palestinienne, dont nous avons dit un mot plus haut, § IV. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 216.

2. Voir Meyer, *Israeliten*, p. 273-274.

probablement le dieu national lui-même, puiqu'au cours de l'entretien qui suit le combat, il ajoute, ou conserve, que son interlocuteur dit à Jacob : « Désormais, tu seras appelé *Isra-El*, car tu as *lutté avec Dieu...* » Rappelons immédiatement que dans la forme primitive de l'histoire, c'était Jacob qui réduisait le dieu à l'impuissance en le frappant à la cuisse, et non le dieu qui frappait Jacob ; W. M. Müller a indiqué cela tout d'abord[1], après quoi Luther a séparé les sources et rétabli le texte de J, qui donnait[2] : « 24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore. 25 *a* Et lorsqu'il (Jacob) vit qu'il ne pouvait le surmonter, il le frappa sur le nerf de la cuisse. 26 Il (l'inconnu) dit : Laisse-moi aller, car le jour monte. Mais il (Jacob) dit : Je ne te laisserai point, à moins que tu me bénisses. Et Jacob demanda : Dis-moi ton nom. Il dit : Pourquoi demandes-tu mon nom ? Et il le bénit là même. 31 *a* Alors le soleil se leva. » E changea l'allure de l'histoire par raison de convenance, ne comprenant plus ce que signifiait cette défaite du dieu par l'homme ; un peu plus tard, le compilateur de JE recueillit intégralement les deux textes et les mêla, produisant une étrange combinaison d'où le sens primitif, nous aurons à le voir plus loin, ressortait encore. Quoi qu'il en soit pour le moment, d'ailleurs, plus haut que le texte rétabli de J qu'on vient de lire, on aperçoit une version antérieure dans laquelle Jacob non seulement demandait, mais obtenait le nom du dieu vaincu, c'est-à-dire, dans la notion antique, le moyen de l'appeler, d'exercer sur lui les puissantes actions par la parole, en un mot le secret de sa religion. Et ceci une fois compris, cet épisode de la conquête d'un dieu par Jacob apparaît comme le similaire de l'épisode de la découverte et de la conquête du dieu de Kadesh par Moïse, dans la primitive légende israëlite reconstituée.

On sait amplement, aujourd'hui, que l'essentiel, le noyau primitif du personnage et de la légende de Moïse, consiste en ce qu'il est le révélateur et le fondateur du sanctuaire de

1. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 163, n. 1.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 65 et suiv. ; cf. Meyer, *Israeliten*, p. 57.

Iahve de Kadesh, considéré, par la théologie israélite primitive, comme israélite originairement. L'événement de cette révélation et de cette fondation se place au Buisson, et il est expliqué que le Buisson de Iahve est à Kadesh même ; tout le récit est conservé, assez complètement, dans le texte de J, qu'il faut prendre sous les yeux dûment extrait et remis en ordre, comme il est aisé de faire après les bonnes séparations de sources de Holzinger et de Baentsch, rectifiées par Ed. Meyer en quelques points et en dernier lieu amendées par nous-même[1]. Dans ce J reconstitué, le *drame divin* se présente en ces termes :

« (Moïse est en route, de Midian en Égypte, avec sa femme et son fils.) *Exode*, IV, 24 Or, en chemin, pendant le repos nocturne, Iahve l'attaqua et voulut le tuer. 25 Alors Cippora prit un caillou, s'en servit pour trancher le prépuce de son fils, et en toucha ses parties sexuelles (*celles du dieu*), en disant : Tu es pour moi un époux de sang. 26 *a* Alors il lâcha prise. — [lacune] — ... III, 2 Et Iahve lui apparut dans une flamme qui s'élevait du Buisson. Et en y regardant, il remarqua que le Buisson était tout en feu, et cependant n'était point détruit. 3 Alors Moïse se dit : Je veux y aller, pour contempler ce spectacle extraordinaire, ce Buisson qui ne brûle pas. 4 *a* Mais comme Iahve vit qu'il approchait pour voir cela, il cria vers lui, 4 *b* α du milieu du Buisson, 5 et dit : N'approche pas plus près, ôte tes chaussures de tes pieds, car la place sur laquelle tu te tiens est un sol sacré. 6 *b* Alors Moïse cacha son visage, car il craignait de porter son regard sur Dieu. (Suivent discours et instructions de Iahve) »

La similitude avec le *drame divin* de Jacob est évidente ; on remarque que dans l'histoire de Moïse, le dieu agresseur est réduit à l'impuissance par artifice magique[2], tandis que dans

1. Pour toute cette question, restitution du texte de J aux abords de la révélation du dieu à Moïse et de sa manifestation paisible ensuite, *combat divin* en général et affinités des *combats divins* de Moïse et de Jacob, voir Weill dans *Rev. des Ét. Juives* (*Le séjour des Israélites au désert* etc.,) LVII, 1909, p. 214-227 ; et cf. Meyer, *Israeliten*, p. 57-59.

2. Déjà expliqué par Hubert et Mauss dans *Essai sur la nature et la fonction du*

celle de Jacob, moins subtilement, c'est la force et l'adresse physique de l'homme qui l'emportent ; mais ce n'est que détail d'invention littéraire. Dans l'un et l'autre cas, on a pareillement cet étrange combat qui, dans la mythologie de l'époque antérieure à J, est l'épisode initial de l'histoire d'un culte, aboutissant à la révélation d'un lieu sacré, à la défaite du dieu et à l'acquisition de son nom et de ses secrets, qui constituent la religion des descendants du héros *inventeur* et victorieux. Ceci noté, toutefois, on observe que l'histoire de Jacob, mise en parallèle avec celle de Moïse, apparaît tronquée, privée de la scène terminale, celle de la manifestation paisible du dieu conquis, venant servir son vainqueur et son fidèle. Et l'on se rappelle alors que dans J même, cette manifestation paisible du dieu à Jacob se retrouve ailleurs, en cette relation de la fondation du sanctuaire de Bethel qu'on extrait de Gen. XXVIII, 11-19 et que nous avons citée au début du présent § B. Les deux histoires de fondation divine de Jacob, dans J, celle de XXXII et celle de XXVIII, n'en feraient-elles qu'une seule, et devrait-on les compléter l'une par l'autre ? Bien que cela n'apparaisse point évidemment, on sent tout de suite une sorte de parenté entre les deux histoires, et l'on ne s'étonne point que B. Luther ait cru reconnaître que le *combat divin* de Jacob avait pour théâtre, originairement, Bethel même[1].

Ed. Meyer ne veut point admettre cela. Plus généralement, il n'aperçoit pas que le Jacob du *combat divin*, localisé dans l'ordonnance du récit de J au voisinage du Jourdain et de l'embouchure du Jabbok, puisse avoir quelque chose de commun avec le Jacob fondateur de Bethel. Ses raisons doivent être attentivement examinées ; il semble qu'elles se classent de la manière suivante.

1° Peut-être trop attentif à la nature divine qui était celle de Jacob aux stades primitifs de son personnage, Meyer croit voir que sa lutte contre le dieu recouvre et déforme une légende

sacrifice, voir *Année sociologique*, II, p. 134 ; cf. Meyer, *Israeliten*, p. 59, et Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII, 1909, p. 224.

1. Luther dans *Israeliten*, p. 109.

antérieure de *lutte entre deux dieux*[1], dont un autre reflet serait l'hostilité de Jacob et d'Esaü dès le sein de leur mère ; d'après quoi rien là ne se retrouverait du Jacob fondateur. Mais Luther, qui expose fort bien que la nature divine de Jacob transparaît partout encore avec grande force[2], n'omet pas d'ajouter que « la divinité de Jacob paraît s'être effacée de très bonne heure dans la conscience des gens », et que « le vieux dieu cananéen, dans le même ordre, n'a passé chez les Israélites qu'en sa figure de héros[3]. » Tout à fait pareillement, d'ailleurs, Meyer lui-même ne fait-il point voir que le *combat divin* de Jacob est de mécanisme et de fonction identique à celui de Moïse[4], et n'est-il point clair, dès lors, le héros du *combat divin* de ce type étant un homme par définition, que le Jacob de cette histoire est seulement le protagoniste héroïque d'une légende de fondation ?

2° Meyer pose une démarcation tranchée entre le *Jacob de E*, fondateur de cultes dans la région à l'ouest du Jourdain (Sichem, Bethel, voir ci-avant), et le *Jacob de J*, très différent, plus ancien peut-être et nettement localisé aux abords du gué du Jabbok et de Gilead, où l'on ne trouve point de fondations de cultes, mais seulement des *éléments de légende héroïque*[5] : le *combat divin*, non loin du Jabbok, étant de ces derniers. Mais cette séparation de deux *Jacob*, l'un de J, l'autre de E, est-elle si nette et si sûre ? En même temps que le Jacob des légendes héroïques pures ou considérées comme telles, le document J ne possède-t-il point le Jacob fondateur de Bethel de XXVIII, 10-19 cité plus haut ? Et si Jacob, dans J, il ne saurait guère en être autrement, est conçu comme une personne unique, certaines des légendes *héroïques* supposées ne peuvent-elles être — tout aussi « héroïques », on le remarque bien — des histoires de fondations de cultes ?

La possibilité, la probabilité subsiste donc d'une relation

1. Meyer, *Israeliten*, p. 278-279 ; voir ci-avant, fin de notre § IV.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 60 et suiv.
3. Luther dans *Israeliten*, p. 109.
4. Meyer, *Israeliten*, p. 57-59.
5. *Ib.*, p. 277.

entre le *combat divin* et la fondation de Bethel. Y a-t-il moyen de voir plus positivement la chose ?

Une indication d'importance singulière se rencontre, à ce qu'il semble, dans ce passage d'Osée, souvent remarqué, où le farouche orthodoxe de l'exclusivisme cultuel de Jérusalem bafoue le culte persistant de Bethel et la légende de son héros[1] : « Dès le sein maternel, Jacob sut l'emporter sur son frère ; en sa force d'homme il lutta avec Dieu ! Il lutta avec l'ange, et le domina, et l'ange pleura et lui demanda grâce ! Mais à Bethel il le trouva, et là il s'entretint avec lui. » On est immédiatement frappé de la netteté de l'allusion au combat divin dans l'esprit de la version ancienne de J, avec la victoire du héros sur le dieu, non de la version défigurée de E dans laquelle c'est le dieu qui frappe l'homme. Mais la chose s'explique sans peine. Osée, bien certainement, n'a point E sous les yeux, mais bien le livre de JE, qui a supprimé tous les autres ; et cette compilation avait conservé — nous verrons tout à l'heure de quelle source — que Jacob « avait lutté avec Dieu... et avait été vainqueur », l'ange ayant d'ailleurs, se sentant faiblir, imploré : « Laisse-moi aller, car le jour monte ! » Touchant le *combat*, comme on voit, tous les éléments du texte d'Osée sont déjà rassemblés là. Mais immédiatement après s'impose cette remarque très grave, que chez le prophète, la victoire de Jacob est suivie, comme d'une conséquence naturelle, de la manifestation du dieu à Bethel. C'est le lieu de nous demander, à la suite de Meyer[2], si Osée n'a point disposé d'un J original, plus complet que celui que nous arrivons à retrouver. Si dans un document pareil se trouvaient, ordonnés de même, les épisodes qui chez le prophète s'enchaînent avec simplicité, le problème qui nous occupe serait résolu par l'affirmative : le *combat* serait bien, dans la composition originale, l'acte initial et déterminant des manifestations paisibles du dieu à Bethel, c'est à dire de l'instauration du sanctuaire. En fait, il faut bien qu'Osée ait sous les yeux un J complet, perdu pour nous, à

1. *Osée*, XII, 4-5. Cf. *Amos*, V, 5, VIII, 14.
2. Meyer, *Israeliten*, p. 57.

moins d'aller croire que par delà toute documentation « livresque », il est directement renseigné sur Bethel très vivant à son époque, et sa légende. Car si la forme de tradition parvenue au prophète ne comportait pas déjà la liaison immédiate du *combat* et de *Bethel*, il faudrait que ce fût le prophète lui-même qui eût inventé ou déduit cet enchaînement, et par quelle opération y serait-il arrivé ? Le plus probable, à coup sûr, est qu'Osée travaille sur un livre[1] ; mais en tout état de cause, si sa caricaturale et mordante esquisse de l'histoire de Jacob et de Bethel donne l'impression de cohésion naturelle qui s'en dégage si curieusement, c'est forcément que cette cohésion est dans la légende même qu'il connaît et qu'il attaque.

Il semble permis, d'après cela, d'imaginer, par dessus JE, E et le J lacéré que seul nous avons, d'Osée directement au J primitif qu'on ne peut qu'induire, la restitution d'une légende de Jacob très pareille à l'originale légende de Moïse de Kadesh, l'agression du dieu et la victoire de Jacob précédant immédiatement l'apparition amicale du dieu à Bethel et l'entretien qui est, en ce lieu, le premier *acte de culte*. Et dans l'esprit de cet enchaînement, c'est bien à Bethel, comme Luther l'a compris, qu'il faut que le combat initial se place.

L'acquisition de ce résultat ne nous dispense pas de chercher à voir comment la légende primitive a été, sinon précisément coupée en deux, du moins comme dédoublée, dès J et à l'intérieur de J, d'après les deux J de XXVIII et de XXXII que nous avons cités plus haut. Nous avons déjà mis en parallèle, dûment séparés, le J et le E mélangés par le compilateur en XXVIII ; faisons de même, à présent, pour le *combat* de XXXII, où J et E, du fait du compilateur, s'entremêlent bien curieusement, E se superposant textuellement à son prédécesseur en quelques phrases.

Nous avons vu plus haut comment, d'après la séparation de Luther, se rétablissait le texte de J de 21 à 29. E répétait d'abord, en copiste : « 21 Et Jacob resta seul en arrière. Alors

1. Reproductions textuelles très significatives du *combat*, de JE à Osée ; voir Meyer, *Israeliten*, p. 58, n. 1.

quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore »; et poursuivait comme il suit : « 25 *b* et l'emboîture de la cuisse de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. 27 Il lui dit : Quel est ton nom ? Et il répondit : Jacob. 28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté. 30 Et Jacob nomma ce lieu Pnuel, etc. 31 *b* [Et] lorsqu'il s'éloigna de Pnuel, etc. » Sous la plume de E, comme on voit, le sens de l'action s'est renversé, ce n'est plus Jacob qui frappe le génie inconnu, c'est ce dernier qui blesse Jacob ; mais l'écrivain, comme l'observe fort bien Ed. Meyer[1], n'a pas fait attention que dans ces conditions l'explication qui suit l'imposition du nom d'Israel, au v. 28: « Tu as lutté avec Dieu... *et tu l'as emporté* », n'était plus en accord avec le récit. La négligence est compréhensible, mais il est parfaitement clair que l'ensemble du dialogue 27-28 a été reproduit textuellement, par E, de J où il était bien à sa place : Luther a déjà vu la chose[2]. Le réemboîtement du passage dans J va d'ailleurs sans difficulté ; Jacob a demandé son nom au dieu, qui se dérobe et donne une simple bénédiction en place (gaucherie visible en la rédaction, qui décèle le remaniement de l'antique version où le dieu livrait son nom purement et simplement) ; on profite de la question posée par Jacob pour la lui faire retourner par le dieu : « Et toi donc, quel est ton nom ?... » et amener ainsi la décision divine touchant le nom d'*Israel* et son explication. Tout cela se verra sans doute plus nettement en le mettant sous la forme d'un tableau complet de séparation des sources :

XXXII. — *(les rééditions textuelles de E sont signalées entre crochets)*

J	E
24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore.	24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore.

1. Meyer, *Israeliten*, p. 58, n. 1.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 74 et suiv. ; cf. *Israeliten*, p. 112.

J	E
25 *a* Et lorsqu'il (Jacob) vit qu'il ne pouvait le surmonter, il le frappa sur le nerf de la cuisse.	25 *b* Et l'emboîture de la cuisse de Jacob se démit, pendant qu'il luttait avec lui.
26 Il (l'inconnu) dit : Laisse-moi aller, car le jour monte. Mais il (Jacob) dit : Je ne te laisserai point, à moins que tu me bénisses.	
29 *b* Et il le bénit là-même[1].	
29 *a* Et Jacob demanda : Dis-moi ton nom. Il dit : Pourquoi demandes-tu mon nom ?	
27 [Mais toi-même,] quel est ton nom ? Il répondit : Jacob.	[27 Il lui dit : Quel est ton nom ? Il répondit : Jacob.]
28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israel, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté.	[28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israel, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté [2].]
	30 Et Jacob nomma ce lieu Pnuel, car, dit-il, j'ai vu la face de Dieu, et mon âme a été sauvée.
31 *a* Alors le soleil se leva.	31 *b* [Et] lorsqu'il s'éloigna de Pnuel, il boitait de la cuisse.....

1. Nous tentons une meilleure harmonisation des choses, en cette reconstruction de J, en faisant passer la dernière phrase de 29 en tête du verset, pour suivre immédiatement l'injonction qui termine 26 ; mais ce détail de restitution n'est point entièrement certain.

2. Pour mémoire : l'épisode de l'imposition du nom d'*Israel* à Jacob, reproduit (sans l'explication étymologique d'*Israel*) par P, en XXXV, 10, au cours des fragments du livre tardif qui s'entremêlent avec le texte de E de ce chapitre.

On voit qu'il ne reste pas grand chose à l'actif de la création de E. Il y aurait moins encore, si l'on devait admettre, comme fait Luther en dernier lieu[1], que le nom de *Pnuel* même, pour le lieu du combat, a été trouvé dans J. Cela n'est point impossible, tout l'épisode étant complètement détaché de Bethel dans le J du dernier stade que nous avons sous les yeux. La question de cette restitution est secondaire, toutefois, et nous pouvons la laisser de côté.

Ayant ainsi précisé et complété l'épisode de XXXII qu'on retrouve ainsi au J du dernier stade, nous pouvons reprendre l'autre passage de la légende de Jacob fondateur, celui du J de XXVIII que nous avons mis en parallèle, plus haut, avec le E correspondant dont le texte a été mélangé avec le sien par le compilateur. Juxtaposant les deux récits que présentait, en ces termes, un J sans nul doute très évolué déjà, on voit que, dissemblables par les détails, ils sont apparentés fondamentalement, quant à l'important objet de l'histoire, qui est la première manifestation de Iahve à Jacob, la prise de contact originale du héros avec le dieu ; et cette affinité est tout à fait évidente lorsqu'on remet le récit de XXXII, par la pensée, dans la forme première où Jacob obtenait le nom du dieu vaincu, c'est-à-dire sa révélation entière, et par suite instaurait immédiatement son culte, comme en l'autre récit de XXVIII — sinon dans J, du moins dans la version plus complète de E — on voit accomplir effectivement. Par ailleurs, la grande raison de vouloir fondre les deux épisodes de J dans un ensemble, réside toujours dans les brèves lignes d'Osée où le *combat* et *Bethel* paraissent se suivre en liaison. Une histoire unique, à un stade ancien de J, a-t-elle pu être organisée de la même manière ?

Nous entrons ici dans le domaine des restitutions hypothétiques. Mais à rapprocher les textes, et considérant que le *combat divin* appartient sans nul doute à une forme de composition très ancienne, on arrive à imaginer que la légende de la révélation de Bethel de XXVIII, en sa forme originale, com-

1. Luther dans *Israeliten*, p. 109, n. 2.

portait une scène initiale qui était précisément celle du *combat* de XXXII. A une certaine époque de l'évolution de la tradition, pour des raisons qui nous échappent, le *combat* du début serait venu à paraître déplaisant ; on l'aurait enlevé et transporté ailleurs, où il subsistait séparément, localisé à *Pnuel*, peut-être, s'il est vrai que cette dernière localisation remonte à J comme Luther en exprime la certitude.

Une pareille image de la structure primitive de l'histoire reçoit une sorte de confirmation, de l'analogie de l'enchaînement original supposé et de la rupture subséquente, avec les objets et les phénomènes très parallèles que fait ressortir l'analyse restitutive de la légende de Moïse et de Kadesh. Nous renverrons, pour cela, à notre étude antérieure, en laquelle, travaillant après Holzinger, Baentsch, Luther et Meyer, nous avons reconstitué J de bout en bout, avec le texte séparé de E en regard, pour toute l'histoire dont la révélation du dieu et du lieu sacré à Moïse est le capital épisode[1]. Un coup d'œil jeté sur le tableau rappellera que le drame en question, chez Moïse, comprend deux scènes en succession immédiate, le *combat* d'*Exode* IV, 24-26 (J sans correspondance de E) et la *manifestation paisible* du dieu au Buisson d'*Ex.* III, 2 suiv. (versions de J et E mélangées) ; et l'on relèvera que la déchirure une fois effectuée, l'ordre des deux épisodes fut interverti — par quelle main ? — le *combat* rejeté à deux « chapitres », environ, au delà de l'autre scène. Or l'histoire de Jacob et de Bethel, si nous admettons que primitivement elle comportait, en scènes liées, l'épisode du combat de *Gen.* XXXII introduisant l'épisode de la manifestation paisible de XXVIII, a subi exactement la même coupure et la même intervertion des scènes une fois séparées. Par où l'on est conduit à se demander si ce tronçonnement de J, pratiqué si pareillement dans les deux cas, n'est pas l'œuvre du compilateur de JE, contraint par le fait que E ne comportait plus, du *combat*, que des traces déplacées et, par malheur, encore reconnaissables.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et dans l'esprit général

1. Voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII (1909), p. 214-222.

de notre hypothèse, on peut tenter de reconstituer le texte du J[1] probable qui fut sectionné et dont nous aurions les morceaux. Au stade très ancien auquel nous remontons, il est dans la vraisemblance de remettre en place, dans la scène du combat, la docile réponse du dieu qui livre son nom, accusant et acceptant sa défaite. Quant à l'ordonnance textuelle, on a l'agréable surprise de constater qu'une fois J dûment isolé, aux deux chapitres, comme on le fait en général et comme nos précédents tableaux le montrent, le texte de XXVIII se soude sans efforts et presque sans modifications à la suite du texte de XXXII. Observons seulement qu'il convient d'alléger XXXII, à la fin du passage, de l'épisode du nom d'*Israel* imposé par le dieu à Jacob ; il n'y a là bonne utilisation et bonne conclusion de la scène, qu'au stade où cette scène est déjà séparée de l'autre qui normalement venait à sa suite.

Ce que nous obtiendrons ainsi n'aura guère, on le comprend, que le caractère et la valeur d'une silhouette d'ensemble. Ses traits seront les suivants :

J[1] *reconstruit.*

XXXII, 24 Jacob, seul en un lieu où il passe la nuit, est attaqué par quelqu'un qui lutte avec lui jusqu'à l'aurore.

25 *a* Jacob, voyant qu'il ne peut le surmonter, le frappe sur le nerf de la cuisse.

26 *a* L'inconnu dit : « Laisse-moi aller, car le jour monte. » Mais Jacob dit :

26 *b* – 29 *(remis à l'état primitif de la narration et complété)* « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies dit ton nom ! » Et il répondit : « Iahve ».

31 *a* Alors le soleil se leva.

... (lacune ?)[1]...

1. Cf. la déchirure et la remise en place extrêmement semblables dans l'histoire de Moïse et de Kadesh, v. note précédente ; au sujet de quoi nous avons écrit (*loc. cit.*, p. 225) : « Il est possible que dans J reconstitué il ne nous manque pas grand'

XXVIII, 13 Et voici, Iahve était devant lui, et dit : Je suis Iahve, etc. La terre sur laquelle tu [te tiens], je la donnerai à toi et à tes descendants.
15 Et moi je serai avec toi, partout où tu iras, etc.
16 Et Jacob... dit : « Certes, Iahve est en ce lieu, et je ne le savais pas ! »
19 Et il donna au lieu le nom de *Bethel*.

Voici donc, pour autant qu'une induction probable permet d'entrevoir les choses, la matière et les lignes de la légende *israélite* de Jacob et de Bethel dans sa plus ancienne forme. Il nous reste à remonter d'un degré encore, et, puisque cette histoire de la fondation du sanctuaire de Bethel est une légende *locale, indigène,* usurpée pour Iahve par les Israélites une fois installés, à voir par quel artifice matériel l'adaptation a pu être faite, et comment la légende, dans l'esprit de nos reconstructions, se présentait au stade de *Bethel cananéen* ou *préiahviste*. Or cela est fort simple. Remarquons, à titre préliminaire, qu'au moment où cette adaptation israélite est effectuée, pour qu'elle ait un sens et soit possible, il faut que *Jacob* soit israélite d'ores et déjà, c'est-à-dire ait déjà pris rang, plus ou moins précisément, dans la lignée des ancêtres du peuple. L' « annexion » de Jacob est corrélative, dans l'ensemble des phénomènes, de celle de la légende de Bethel, mais il irait mieux que Jacob fût *israélitisé* par avance. Ceci fait, toutefois, et quant à la légende dans son entier, la composition *israélite* que nous avons sous les yeux suppose seulement deux opérations d'adaptation, effectuées sur un cananéen primitif :

1° On a substitué le nom de *Iahve* au nom original du dieu de la place, partout où ce nom se présentait dans le texte ;

2° On a, de première urgence, utilisé l'entretien amical de Jacob avec le dieu pour la fin très importante, très immédiatement cherchée, de la promesse divine qui fait titre pour la possession légitime du pays (XXVIII, 13, 15).

chose entre *Ex.* IV, 26 *a* et III, 2, peut-être une simple phrase telle que : *Et au matin, continuant sa route...* » Exactement de même dans le cas de l'autre reconstitution que nous effectuons ici.

De manière tout à fait semblable, mais probablement un peu plus tard, on a utilisé le même entretien pour sanctionner l'*israélitisme* de Jacob, en le faisant identifier, par la parole du dieu, à *Israel* lui-même (XXXII, 27-28). Cela était moins immédiatement nécessaire, et peut-être, comme nous l'observions tout à l'heure, le dialogue afférent entre Jacob et Iahve fut-il adapté à bien clore la scène du combat, une fois cette scène détachée de sa suite de l'apparition paisible. On n'oublie point, en tout cas, que l'équation Jacob = Israel suppose que Jacob est déjà mis rigoureusement à sa place généalogique comme père des tribus.

Pour remonter, d'après ce qui précède, de l'israélite au cananéen, il suffira d'ôter, du milieu de l'histoire, l'intercalation israélite *démonstrative* de XXVIII, 13, 15, et dans le surplus très cohérent qui reste alors, d'effacer le nom de *Iahve* et de rétablir à la place le nom original. C'est le lieu de rappeler que ce nom original, nous le connaissons sans doute, s'il est vrai, comme nous en avons pris note plus haut d'après les papyrus d'Éléphantine et plusieurs passages du texte biblique qu'ils éclairent, qu'au stade cananéen *Bethel* ne désigne point du tout la ville, mais est le nom du dieu lui-même.

La légende *pré-israélite* qui se dessine alors est de la forme que voici :

Cananéen sous-jacent.

Lambeaux de XXXII, de 21 *à* 31 (voir J^1 *reconstruit* ci-dessus) :

Jacob, en un lieu où il s'était arrêté pour passer la nuit, est attaqué par quelqu'un qui lutte avec lui jusqu'à l'aurore. Jacob l'emporte, à la fin, en frappant son adversaire sur le nerf de la cuisse. L'inconnu le prie : « Laisse-moi aller, car le jour monte ! » Mais Jacob lui dit : « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies dit ton nom ! » Et le vaincu répond : « Bethel. » Le soleil se lève.

Lambeaux de XXVIII, de 13 *à* 19 (voir J^1 *reconstruit* ci-dessus) :

... [Et comme Jacob, au matin, poursuivait sa route,]

Bethel parut devant lui, et dit : « Je suis Bethel, le dieu de cette place, et je serai ton allié et ton protecteur désormais... » Jacob dit : « Certes, Bethel réside en cette place, et je ne le savais pas ! »

Et cela est suffisant. Jacob a conquis le dieu ; maître du nom divin et de l'oracle, propriétaire du domaine sacré, il est l'ancêtre de qui les gens de la caste sacerdotale du lieu tiennent leurs droits. Il est extrêmement probable que le drame héroïque de la fondation était organisé de même en d'autres places dont la légende, tout à fait détruite, n'est plus attestée que par le fait même de la fondation, à quoi l'on arrive à référer, par chance, quelque allusion, quelque vieux nom préservé dans l'enveloppe d'une histoire voisine.

(A suivre) Raymond Weill.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Leidecker. — **Débris de Mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la « Genèse »**. Étude de mythologie orientale. Un vol. in-8° de 111 pages. — Neuchatel, Delachaux et Niestlée 1921.

Cette étude d'un ancien élève de l'Ecole des Hautes Études a été accueillie comme thèse par l'Université de Genève ; c'est dire que l'ouvrage est solidement établi. Le sujet est d'un puissant intérêt, mais il ne va pas sans soulever de grosses difficultés. M. Leidecker ne prétend pas les résoudre toutes ; mais pénétré, à la lecture des neuf premiers chapitres de la Genèse, du rôle qu'y joue la Terre-mère, il a développé son idée et l'a étayée par des comparaisons tirées des littératures voisines, en particulier de la littérature grecque. Il cite souvent Jules Girard et s'élève contre l'opinion de ce dernier qui réservait aux poètes épiques grecs le privilège d'avoir conçu le drame grandiose de la nature.

Nous croyons fondé l'essentiel de la thèse de l'auteur, à savoir que la Terre était divinisée dans la mythologie cananéenne, qu'elle était très probablement adorée dans les sanctuaires de l'époque néolithique et que les Cananéens, après s'être emparés de la Palestine adoptèrent la religion des anciens habitants du pays. Il eut fallu toutefois marquer la profonde différence des manifestations cultuelles.

Cependant, il n'y a pas que cette notion cananéenne dans les neuf premiers chapitres de la Genèse et il faut convenir aussi que les arguments, dont use M. L. pour développer sa thèse, n'ont pas tous

la même valeur. Le commentaire de *Gen.*, II, 7 (p. 55 et suiv.) est typique. L'auteur se contente d'affirmer que la Terre est le « statuaire divin » et qu'elle « fit Adam poussière », ce qui est insuffisant et, à notre avis, erroné. Les cupules des pierres levées de Gezer seraient des ouvertures permettant à la divinité, vivant dans la pierre, de contempler la cérémonie du sacrifice (p. 17).

Une erreur ancienne, qu'on espérait définitivement abandonnée, considère Adam comme androgyne d'après *Gen.*, I, 27. Mais c'est une erreur encore plus grave de ne pas dissocier le chap. I du chap. II, d'admettre que celui-ci complète celui-là et de conclure que la création de la femme n'est que l'annulation du caractère androgyne de l'homme : « Les dieux renoncent à tirer un être de la matière brute. Est-ce aveu d'impuissance ? C'est possible. Il est plus vraisemblable qu'ils se bornent à perfectionner le premier type humain, les androgynes, race difficilement viable. »

Cette étude de mythologie orientale révèle chez l'auteur de très sérieuses qualités, mais elle pèche par manque de composition, aussi parce que l'auteur ne soumet pas ses propres idées à une critique assez sévère et que son imagination nous fait trop souvent perdre pied. Il plie tout, les textes au besoin, à deux idées principales, celle de la Terre-mère qu'il retrouve partout, et celle des pratiques sodomiques. A ce point de vue, l'étude du chap. IX de la Genèse conduit à des résultats invraisemblables. Certes ce chap. IX est riche en « débris de mythes cananéens »[1], mais ce ne sont pas ceux que l'auteur y a trouvés. Il eut été bon d'étudier de près les textes invoqués, comme par exemple le texte punique où il est fait mention de Hawwat divinité chthonienne (on ne nous dit pas où le trouver), car on en tire des conséquences lointaines : « Cette déesse est mère du genre humain. Or, comme les hommes ont été tirés du sol, nous identifions Eve avec la terre, en hébreu Adamah. Hawwa est donc un de ses appellatifs : elle est Eve en tant que créatrice des êtres animés, en tant que mère d'Adam et des races des autres âges » (p. 74). Noé aussi est considéré comme fils de la terre parce que *ish ha-adama* (*Gen.*, IX, 20.)

1. Nous avons tenté cette recherche dans *Cham et Canaan*, in *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1909, I, p. 221-230.

Ces quelques exemples suffisent à montrer que le travail de M. Leidecker, estimable en bien des parties, n'est qu'une esquisse que l'auteur aura intérêt à reprendre en la soumettant à une refonte complète, en comblant de nombreuses lacunes (il aura grand profit à lire le Folk-Lore dans l'Ancien Testament de sir James Frazer) et en s'imposant quelques sérieux sacrifices.

René Dussaud.

Joseph Plessis. — **Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté.** Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible. Un vol. in-8° de IV et 301 pages. — Paris, Geuthner, 1921.

Cette monographie groupe la documentation en textes cunéiformes, arabes du Sud, éthiopiens, phéniciens, araméens et bibliques qui visent la grande déesse sémitique. C'est là un travail considérable, fort bien mené et auquel on ne peut faire qu'un reproche c'est d'être lithographié et d'une lecture fort pénible pour les yeux. Nous ne doutons pas qu'une nouvelle édition vienne corriger bientôt ce défaut et nous donne un beau volume imprimé.

M. Plessis définit très justement le caractère fondamental d'Ishtar-Astarté comme présidant à la fécondité dans le monde et comme protectrice des humains jusque dans la tombe. Cette qualité de protectrice lui impose une allure guerrière. Elle revêt aussi un caractère astral et s'identifie généralement avec la planète Vénus[1] Le caractère lascif qu'elle a pris, son rôle de « courtisane des dieux », sont fonctions d'une civilisation très raffinée et d'une vie trop facile qui remontent en Chaldée à une haute époque. L'évolution de la déesse-mère en déesse d'amour, « beauté sans voiles et sans réserve », se constate nettement à Chypre au cours de deux à trois millénaires [2].

Heureusement pour les civilisations orientales, la lutte contre

1. Pour être secondaire, ce caractère est très ancien. Il est excessif de dire, p. 266 que « les Cananéens et les Phéniciens ne paraissent guère s'être préoccupés des mondes célestes, sauf peut-être à une période très tardive. »

2. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans *L'Aphrodite chypriote*, *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1916, I, p. 245-258.

certaines pratiques déprimantes du culte de la déesse fut vigoureusement menée bien avant que parurent les prophètes d'Israël. Aucun de ces derniers n'a trouvé des accents aussi prenants et n'a aussi habilement usé des croyances populaires (métamorphoses) que l'auteur de Gilgamesh VI. A côté de cette description des méfaits de l'amour-passion tracée par un grand poète, le Proverbe VII n'est plus qu'une anecdote. C'est de ce point de vue, croyons-nous, qu'il eut fallu marquer l'importance de ce morceau dans l'épopée babylonienne[1]. Il nous révèle une réaction morale qui n'a pas été sans portée puisque dans le code d'Hammourabi, par exemple, Ishtar ne fait nullement figure de divinité voluptueuse.

L'étymologie du nom d'Ishtar-Astarté résiste toujours aux explications les plus ingénieuses. N'est-ce pas là une preuve que ce nom est fort ancien, que ce culte plonge dans une antiquité que nos textes n'atteignent pas ? M. Plessis montre que le vocable n'est pas sumérien ; il appartient au fonds commun des peuples sémitiques.

En Babylonie, ce sont les rois d'Agadé, notamment Sargon et Naramsin, qui ont le plus contribué à développer le culte d'Ishtar. Des renseignements sommaires que l'on possède, on peut conclure que la déesse possédait déjà ses caractères essentiels. La prédominance des éléments sémitiques que marque l'avènement du premier empire babylonien correspond à un développement considérable du culte d'Ishtar qui supplante complètement celui de la déesse sumérienne Innina. « Les Sémites de l'époque de Hammurabi, probablement déjà ceux de l'époque précédente, trouvant dans la déesse sumérienne Innina des caractères et des attributs qui étaient ceux mêmes de leur propre déesse, complétaient la physionomie de celle-ci par des traits empruntés à l'autre. » L'une et l'autre sont dames de la bataille et du combat, maîtresses du monde, dames du ciel et de la terre, dames des oracles, filles de Sin et prennent pour symbole le disque stellaire. Cette harmonisation, ce syncrétisme se rencontrent tout au long de l'histoire d'Ishtar ; les distinctions locales ne sont possibles que lorsque nous sommes particulièrement renrenseignés sur le culte de la localité. C'est ainsi, par exemple, que

1. L'auteur, p. 80, n'y voit qu'un « récit gaillard. »

dans l'hymne bilingue (reproduit p. 69 et suiv.) en l'honneur d'Ishtar d'Agadé, on reconnaît des emprunts à l'Ishtar d'Uruk.

En réalité, il n'y a pas plusieurs Ishtar, fondamentalement distinctes, et M. Plessis croit à un type unique constitué par quelques traits caractéristiques auxquels se sont ajouté des traits secondaires qui, parfois, l'ont emporté. Il la définit comme étant essentiellement la « déesse de la vie » : la vie, elle la communique en tant que déesse de la fécondité et de la végétation ; — elle la défend et la conserve contre les maladies et les mauvais sorts, en tant que déesse qui écoute favorablement les incantations ; — elle la protège enfin contre les entreprises des ennemis en tant que déesse guerrière » (p. 81).

Un chapitre particulièrement utile est celui consacré à l'Arabie du Sud et à l'Ethiopie. Ici, qu'il s'agisse des pays de Ma'in, de Saba, de Qataban ou du Hadramaut, 'Athtar est toujours une divinité mâle. Par contre Shams, le soleil, est une déesse en Arabie méridionale et l'on tend même aujourd'hui — contrairement à notre identification avec la planète Vénus — à reconnaître Allat dans la déesse solaire. Les inscriptions, seuls documents à notre portée, fournissent somme toute des données assez maigres qui « ne permettent qu'une ébauche de la physionomie d''Athtar ; mais, si marqué que soit le contraste entre le portrait achevé de l'Ishtar babylonienne, et ce dessin à large traits, les deux figures marquent une ressemblance frappante » (p. 147).

Contre M. Nielsen, M. Plessis accepte avec D. H. Muller le témoignage d'el-Hamdani, à savoir que le dieu Ilmouqah était identifié à la planète Vénus, et par suite à 'Athtar.

Avec le pays d'Amurru (Syrie et Palestine), la documentation redevient abondante et variée. Encore l'auteur a-t-il pensé qu'il devait, en général, faire abstraction des documents grecs ou latins « relevant, dit-il (p. 162), des traditions tardives et reflétant des conceptions syncrétistes et récentes ». Cependant, le départ est assez difficile à établir et sujet à surprises. Ainsi nous savons aujourd'hui que l'identification de la Dame de Gebal avec Isis, affirmée par Plutarque et que, par suite, on pouvait estimer de basse époque syncrétiste, remonte au quatrième millénaire avant notre ère. Les découvertes de M. P. Montet, à Byblos, l'ont démontré et ainsi la

définition de la Dame de Gebal donnée par une tablette d'el-Amarna *ialt sha sharri bêli-ya*, c'est-à-dire déesse de mon maître le pharaon, prend une singulière valeur. M. Plessis, qui ne connaissait pas le résultat des nouvelles fouilles au moment où il publiait son ouvrage, a bien jugé que « la formule de Rib-Addi n'est pas complaisance ou habileté de vassal ».

Il faut noter qu'on a contesté la présence à Baetocecé de la « déesse ascalonite » (ad p. 161).

Le commentaire de l'inscription d'Eshmounazar nous paraît peu réussi. Conclure qu'Eshmoun est le « Ba'al de Sidon » et ajouter « ceci ne surprendra personne, car on sait qu'Eshmoun est au premier rang du panthéon sidonien », appelle de sérieuses réserves. M. Baudissin a écrit un gros ouvrage pour prouver le contraire et il eut fallu en présenter une réfutation, si sommaire fut-elle. Les arguments avancés ne nous ont pas convaincu et nous restons sur nos positions [1].

Plus que jamais, nous sommes persuadé qu'on fait fausse route en rapprochant 'Até (du complexe 'Attar'até, Atargatis) du dieu Attis, comme s'y sont efforcés Baethgen, Baudissin et Ed. Meyer. En dehors de l'argument décisif tiré des monnaies de Hiérapolis, il faut observer que 'Até n'est pas autre chose que la déesse 'Anat puisque les papyrus judéo-araméens d'Eléphantine établissent que cette dernière est la parèdre de Bethel, forme locale de Hadad[2]. 'Anat étant évidemment la graphie la plus ancienne, on voit qu'il est difficile de maintenir l'identification avec Attis, même en ayant recours au subterfuge du changement d'apparence que le dieu pouvait offrir après sa mutilation.

Si les auteurs classiques n'ont pas été simplement entraînés à des comparaisons qui témoignent de leur érudition plus que de leur souci

1. En dehors de nos *Notes de mythologie syrienne* et de *R. H. R.*, 1912, I, p. 362-367, elles sont résumées par la traduction d'un passage controversé de l'inscription d'Eshmounazar que nous lisons (*R. H. R.*, 1920, I, p. 88) : « Eshmoun, prince saint, qui a rendu l'âme dans la montagne », d'après *Psaumes*, XXXI, 10 et 11. Quant à la valeur de *shamim adirim*, un texte du premier siècle (*R. H. R.*, 1911, p. 335 et suiv.) nous paraît l'éclairer, aussi le *shamim roumim* des textes de fondation du temple d'Eshmoun pour lesquels nous avons proposé, *ibid.*, p. 336 note 3, une lecture un peu différente.

2. Voir nos *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 232-233.

d'exactitude, l'influence du dieu phrygien Attis sur les cultes syriens de Hiérapolis-Mabbog ne peut être que fort tardive. La preuve en est que, dans cette ville, les prétendus galles ne sont pas des prêtres et ne sont même pas en honneur : on leur interdit l'entrée du sanctuaire. En eût-il été ainsi, si le culte d'Attis s'était implanté de longue date à Hiérapolis? D'autre part, nous avons montré que l'*alektruon*, où par un calembour peu en situation les savants modernes ont voulu voir un galle, était un fonctionnaire dont le titre araméen signifiait à la fois « inspecteur » et « coq[1] », ce qui explique la traduction grecque de Lucien. Il faut donc renoncer à des rapprochements qui sont de simples mirages et faussent la nature du culte hiérapolitain.

Le chapitre consacré à « Astarté dans la Bible » est particulièrement développé. La recherche s'étend aux œuvres littéraires où l'on a soupçonné un emprunt aux légendes d'Ishtar ou d'Astarté. Les suggestions de Jensen concernant l'histoire d'Esther sont curieuses, mais peu décisives. Pour les rapprochements de H. Winckler et Stücken, le mieux est de les passer sous silence. Quant aux épithètes divines dont l'identité est si frappante en Babylonie et en Israël, M. Plessis en fournit une liste intéressante empruntée aux fidèles d'Ishtar et à ceux de Yahvé et voici sa conclusion : « On ne saurait nier, dit-il, que les auteurs sacrés, les prophètes spécialement, dans leur lutte incessante contre l'idolâtrie, aient pu attribuer au seul vrai Dieu des prérogatives nobles que les païens partageaient entre les multiples fantômes de leur panthéon ; qu'ils aient pu relever parfois des épithètes prêtées aux fausses divinités, et en prendre occasion pour affirmer que ces attributs appartiennent en réalité à Jahvé et à Jahvé seul. »

La première partie que nous venons d'analyser, est consacrée au « Caractère d'Ishtar-Astarté ». La seconde partie de l'ouvrage concerne « le culte d'Ishtar-Astarté » ; on y étudie le personnel du culte, les offrandes et sacrifices, les fêtes et cérémonies.

M. Plessis a non seulement très utilement groupé et discuté une masse de documents d'un grand intérêt, mais il nous paraît être arrivé à vérifier l'essentiel de sa thèse, à savoir l'unité fonda-

1. *Journal asiatique*, 1910, II, p. 615 et suiv.

mentale du type divin représenté par Ishtar, Astarté et 'Athtar. Il reconnaît — contrairement à la doctrine panbabylonienne — que cette divinité était « bien vivante » dès avant l'installation des Sémites en Babylonie.

René Dussaud.

S. Eitrem et A. Fridrichsen. — **Ein christliches Amulett auf Papyrus.** Kristiania, Jacob Dybwad, 1921, 31 p., in-8°.

Il s'agit d'une formule d'adjuration, destinée à assurer à une maison et à ses habitants protection contre tout mal et tous maléfices des mauvais esprits et des hommes (ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἀπὸ βασκασύνης, πάσης ἀερίνων πνευμάτων καὶ ἀνθρωπίνου ὀφθαλμοῦ) et aussi contre les scorpions et les serpents. Elle est écrite sur un petit papyrus acquis au Caire, et qui a 10 centimètres de haut, sur 16 de large. Son origine chrétienne n'est pas douteuse, et elle n'est pas antérieure au IVe siècle. Les deux auteurs se sont partagé son étude : l'un a considéré le texte — il a 10 lignes — du point de vue de sa langue et de son contenu ; l'autre l'a commenté du point de vue de la théologie et de l'histoire des religions.

La formule s'apparente de très près à celle d'un papyrus d'Oxyrhynchus (VIII, 1152). Elle « *lie* » d'abord un démon qui a pouvoir spécial sur les scorpions et les serpents (Δέννω σε Σκύρπιε Ἀρτεμίσιε) et c'est lui qui est requis de garder la demeure ; elle invoque ensuite la protection du « *Seigneur, fils de David selon la chair, qui es né de la Sainte Vierge Marie...* » Le démon gardien est « *lié* » par les noms puissants de Dieu, de Salomon et probablement du Christ : la lecture des lettres ιχρ, à la fin de la première ligne, reste douteuse.

Le commentaire est nourri et satisfaisant. Un petit *excursus*, relatif aux pierres magiques, spécialement à celles qui portent le nom de Salomon, le complète, et deux reproductions photographiques l'illustrent. L'intérêt de la pièce tient surtout à ce qu'elle nous offre un bon exemple de syncrétisme populaire *pratique*. Les formules de la première partie sont païennes et juives et c'est à peine si la

juxtaposition du nom du Christ change leur caractère ; celles de la seconde partie, encore que d'intention magique, sont de forme orthodoxe correcte. L'auteur n'a pas été choqué d'accoupler la *dynamis* du nom du Seigneur à celle des noms réputés efficaces dans la magie judéo-païenne, pour faire « marcher » un démon comme il fallait.

Ch. GUIGNEBERT.

PRESERVED SMITH. — **A Short History of christian Theophagy.** Londres et Chicago. The open Court publishing Company, 1922, in-8° de 223 p.

Le titre est hardi ; le livre l'est aussi. Son auteur s'est proposé une étude purement objective, dans le champ de l'histoire comparative des religions, d'une pratique dont le christianisme a fait le centre de son culte et qu'il a dogmatisée. C'est en partant des débats du temps de la Réforme sur l'eucharistie que M. Smith s'est spécialement intéressé au problème ; il l'a étudié en remontant jusqu'aux origines de la théophagie, c'est-à-dire jusqu'à l'origine des religions. Il lui a semblé que les débats du moyen âge et de la Réforme n'étaient que des tentatives de rationalisation et d'explication modernisée du « ceci est mon corps » ; il fallait rechercher d'où venait le concept, ou le mythe, que l'expression enferme.

L'information est très étendue : la bibliographie n'occupe pas moins de 9 pages et, si elle n'est pas critique, elle est du moins assez complète ; je regrette pourtant de n'y pas trouver *Les mystères païens et le mystère chrétien* de Loisy. Pour M. Smith, la théophagie chrétienne remonte au temps où l'homme émergeait de l'animalité et c'est l'exemple le plus frappant du « conservatisme » de la religion. C'est en mangeant l'être divin — par exemple le *totem* — que le primitif absorbe son *mana* ; le chrétien ne fait, au fond, pas autre chose. D'ailleurs, au temps où l'eucharistie chrétienne s'est constituée, le repas sacramentel tenait une place de premier plan dans tous les mystères. — Toutes ces affirmations, d'ailleurs exactes, s'accompagnent d'un grand luxe de références à des textes qu'on

aimerait voir dater avant de leur faire si grande confiance en bloc. Le maniement de la méthode comparative demande beaucoup de circonspection et de prudence, si l'on veut qu'elle produise vraiment quelque chose. L'usage qu'en fait M. Smith me cause une certaine appréhension, que je ne crois pas injustifiée : il accepte les assimilations les plus hardies de M. S. Reinach et des comparatistes moins prudents que ce dernier, avec une intrépidité qui me fait peur, un peu. Il n'en reste pas moins que, dès son premier chapitre, qu'il intitule *Praeparatio evangelica*, les rapprochements bien choisis ne sont pas rares et éclairent un développement en soi quelque peu confus. Le second chapitre, *Paul et ses Summystes* tend à établir que c'est Paul qui a inventé l'eucharistie chrétienne ; il en a tiré le principe de son imagination, c'est-à-dire de sa révélation, et les éléments des Mystères. L'Apôtre n'a rien *reçu* du tout d'une tradition antérieure à lui sur la Cène: c'est du Seigneur lui-même qu'il tient l'interprétation qu'il en donne en 1 Cor. 11, 23 : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου..... Malgré l'opposition que rencontre Paul, et sur laquelle M. Smith appuie encore plus fortement que ne font, par exemple, Bacon et Loisy, son eucharistie finit par s'imposer au christianisme entier parce que la pratique de l'*agape*, du repas fraternel, a préparé le terrain pour elle.

Ces thèses s'appuient sur des textes qui ont du poids et des raisons qui ne sont pas sans intérêt ; toutefois j'hésite beaucoup à les accepter et, touchant leur point de départ, l'invention de l'eucharistie par Paul, je reste expressément sur la réserve. Il était trop fatal que la notion de *Seigneur Jésus* et l'interprétation de la mort du Seigneur en sacrifice rédempteur, conduisissent à la représentation eucharistique du « repas du Seigneur », pour que la révélation de Paul ait eu, en l'espèce, une telle initiative à prendre. L'Apôtre a probablement beaucoup plus *expliqué* et *commenté* qu'il n'a *inventé* à proprement parler, et c'est sur une tradition, sur des habitudes cultuelles, qu'il a *reçues*, c'est-à-dire trouvées dans le milieu chrétien hellénique où il s'est formé, qu'il a travaillé. Cette hypothèse prudente me paraît encore s'accorder mieux avec les textes que celle, bien plus radicale, de M. Smith. Je doute, par exemple, que l'idée que le texte de Luc 22 selon D, est un abrégé du texte primitif de l'évangéliste, arrangé, réorganisé à Éphèse en haine de Paul et pour

nuire à l'eucharistie paulinienne, emporte l'assentiment de la majorité des exégètes. En tous cas, elle n'emporte pas le mien et je demeure persuadé que c'est en D qu'est la forme primitive de Luc, du moins dans les versets 15-18.

En revanche, je crois très juste l'opinion — sur laquelle M. Smith insiste avec beaucoup de force — que l'eucharistie primitive est *réaliste* et que la transsubstantiation n'est pas du tout une invention du moyen âge. *Réaliste* et *magique* dans ses effets, c'est bien ainsi qu'elle apparaît dans les textes anciens ; je veux dire antérieurs au temps du triomphe ; ensuite l'idée de *Sacrifice* tend à y devenir prépondérante, sans pourtant effacer les caractères antérieurs. Les justifications de M. Smith sont, sur ces points-là, très satisfaisantes. Le chapitre III, sur la *Transsubstantiation*, est tout à fait intéressant en ce qu'il montre comment se développe le culte et ce que j'appellerais la théologie de l'hostie, dans le sens d'une espèce de fétichisme qui renforce encore le réalisme premier du sacrement. La correction de la *consubstantiation*, issue des scrupules rationalistes de l'École chez des docteurs comme G. d'Occam ou P. d'Ailly, et les efforts de la Pré-réforme contre la présence réelle, sont analysés ensuite (ch. IV) très brièvement.

La seconde moitié de l'ouvrage étudie la position de la question de l'eucharistie chez Luther, chez Carlstadt, chez Zwingle et Œcolampade, chez Schwenckfeld, chez Bucer, chez Melanchton, chez Calvin et chez les réformateurs anglais, autrement dit la controverse eucharistique entre les réformateurs, considérée surtout dans sa relation avec la représentation vraiment historique de l'eucharistie. Un dernier chapitre, intitulé *La dernière phase*, cherche à déterminer l'attitude que prennent actuellement les grandes confessions chrétiennes à l'égard du problème ; on y note justement que si les protestants sont en grande majorité zwingliens, c'est-à-dire symbolistes, ou rationalistes purs, au point de ne plus du tout comprendre les représentations primitives et authentiques, les catholiques, au contraire, essaient d'un *revival* de sacramentalisme et réalisent la prédiction de Léon XIII, suivant laquelle le culte de l'hostie doit être la grande dévotion du XXe siècle. Tout cet ensemble n'est pas exempt de confusion, dans l'exposé de questions elles-mêmes confuses parce que les querelles personnelles y trouvent beaucoup

de place et que la gent théologique s'embrouille souvent dans ses subtilités ; il s'en dégage cependant une impression générale qui est nette et profitable. La brièveté des développements permet toujours au lecteur de les dominer et d'en tirer l'enseignement qu'ils comportent.

Au total, livre entièrement conforme à l'intention de son auteur : étranger à tout intérêt confessionnel, d'esprit et de ton parfaitement scientifiques, qui fait réfléchir, qui porte profit, lors même qu'on n'accepte pas ses vues, et qui, d'ailleurs, a raison pour l'essentiel de ses thèses.

Ch. Guignebert.

B.-J. Kidd. — **A History of the Church to A. D.** 461. Oxford, Clarendon Press, 1922, 3 vol. in-8° (I. *The Church in the heathen Empire*, viii-558 p. ; II. *The Church of the christian Empire*, vi-471 p. ; III. *The fifth century to A. D.* 461, vi-448 p.).

Ce vaste ouvrage représente un travail considérable, un effort patient et consciencieux, qu'il convient d'abord de reconnaître et de louer. Il enferme la substance de vingt années d'un enseignement fondé sur une étude directe des textes et il apporte une moisson de faits très riche. Il faut le considérer comme une sorte de manuel très développé, qui, sur chaque question essentielle, donne, de première main, l'ensemble des références aux documents originaux, et qui permet au travailleur, ou à l'étudiant, de descendre immédiatement jusqu'aux sources. C'est là une innovation très heureuse et qui assure à cette nouvelle *Histoire ancienne de l'Église* une originalité parmi ses devancières. Ni Mgr Duchesne, ni M. Gwatkin, par exemple, pour m'en tenir à deux savants dont les livres ont, semble-t-il, fait hésiter M. Kidd à publier le sien, ne font plus que renvoyer à quelques textes caractéristiques pour étayer telle ou telle de leurs affirmations particulières. Ici, c'est tout l'exposé qui s'accompagne de ses justifications immédiates.

En revanche, les indications bibliographiques laissent beaucoup à désirer. Il est visible que, songeant surtout aux besoins des lec-

teurs anglais, M. Kidd ne s'est guère appliqué qu'à ne pas négliger la « littérature » anglaise de son sujet. Encore n'a-t-il pas pris soin de l'indiquer méthodiquement, de grouper, par exemple, en tête de chaque chapitre les quelques titres indispensables à connaître. Un ouvrage général perd beaucoup de son utilité s'il n'ouvre pas, par un emploi judicieux de la bibliographie critique, le chemin des études plus approfondies à toutes les curiosités qu'il sollicite. D'autre part, comme M. Kidd ne s'est pas délibérément interdit de citer — rarement d'ailleurs et quelquefois d'après la traduction anglaise — quelques étrangers tels Harnack, von Dobschütz, Loofs, Seeberg, Tillemont, Allard, Duchesne, Aubé, Nau, Tixeront, on se demande pourquoi il s'est montré si déplorablement discret dans ses références aux *livres capitaux* parus en Allemagne et chez nous. L'absence de tout rappel de la « littérature » allemande sur des sujets que l'érudition allemande a retournés sur toutes leurs faces a véritablement de quoi surprendre et choquer. Et c'est là, pour tout dire, une insuffisance très fâcheuse et que ne compense pas l'abondance de la bibliographie anglaise ; car, outre que, même très complète, elle ne saurait toute seule répondre à tous les besoins des travailleurs, elle n'est pas complète ici ; il s'en faut. Les livres qui s'inspirent de la critique libérale sont négligés. Je crains que ce ne soit pas par hasard. — Il y a encore, en effet, une autre insuffisance, frappante surtout dans le premier volume ; c'est celle de la critique. L'auteur est très conservateur et il l'est de telle manière, au regard de questions que des savants anglais ou américains, un Conybeare, un Bacon, un Kirsopp Lake et bien d'autres, ont pourtant fait avancer, que plusieurs chapitres de son livre sembleront, à juste titre, représenter un état de la science aujourd'hui périmé. Tout ce qui a trait à l'âge apostolique et à l'histoire primitive de l'Église, se trouve dans ce cas et fera certainement grand tort au reste dans l'esprit du tout lecteur compétent qui abordera l'ouvrage par son commencement. On n'a véritablement plus le droit, quand on se donne comme un savant uniquement soucieux de science, de présenter, comme l'a fait M. Kidd, la question des *Actes*, celle des *Pastorales*, celle de la littérature johannique, ou celle de la 1ª *Petri*. On n'a pas le droit non plus de rester tout à l'extérieur des problèmes, de décrire, par exemple, le baptême et l'eucharistie, sans les ratta-

cher à rien, sans les expliquer par rien, comme s'il s'agissait d'institutions chrétiennes autogènes, et identiques à elles-mêmes partout où il y a des chrétiens au Ier siècle (p. 35 et s.) ; ou encore de ne pas dire que l'expression *au nom de Jésus* pose une question qui dépasse le champ chrétien (p. 35) ; ou de traiter comme documents autorisés et faisant foi les listes épiscopales romaines (p. 125). C'est au point qu'on est presque surpris de lire (p. 53), que c'est un apostolat et non un épiscopat que Pierre a exercé à Rome. Comment parler encore de la gnose (ch. VIII), d'abord sans citer ni Bousset, ni de Faye, ensuite en la réduisant à n'être qu'une attaque contre la vérité chrétienne, menée par le paganisme, vers le milieu du IIe siècle ? C'est à peine si, de temps en temps, le plus souvent par une brève mention dans une note, nous apprenons que telle ou telle opinion est contestée ; il est rare que cette remarque porte sur plus qu'une question de détail. Ou bien un très gros problème n'est indiqué, ou plutôt frôlé, qu'en passant, tel celui du rapport de S. Paul et des Mystères (p. 307, n. 5). Assurément, sur les points discutés, ce premier volume ne donne pas l'état actuel de la science et il n'est pas un guide sûr pour un lecteur inexpérimenté. Sur les questions où, au contraire, l'accord est fait et où la tradition n'est pas en jeu, il présente un exposé qui manque un peu d'ampleur et d'originalité, mais sobre et généralement précis ; il donne aussi des analyses exactes et utiles des principaux documents utilisés. Les deux derniers volumes, où le traditionalisme de l'auteur se trouve beaucoup moins contraint par la critique, sont sensiblement meilleurs que le premier dans son ensemble. Ils sont appelés à rendre de très sérieux services. Il ne faut pas leur demander, à eux non plus, des vues très neuves ni très profondes, mais ils apportent une mise au point sage, claire et bien documentée d'une histoire compliquée et souvent confuse. C'est un mérite. L'esprit de l'ouvrage tout entier est assez exactement caractérisé par le fait qu'il se termine sans un mot de conclusion, sans le plus petit essai de synthèse. Je crois que le lecteur et l'étudiant français trouveront dans le livre de M. Kidd un complément très utile à l'*Histoire ancienne* de Mgr Duchesne, mais qu'ils feront bien de se servir du premier volume avec beaucoup de précautions et d'aller chercher ailleurs, par exemple dans le *Handbuch* de Krüger, les indications bibliographiques indispensables

et la véritable position scientifique des questions controversées.

Ch. GUIGNEBERT.

Maurice GOGUEL. — **Introduction au Nouveau Testament**. Tome III. *Le livre des Actes*. Bibliothèque historique des Religions. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1922, in-12° de 376 p.

Encore qu'il porte le numéro III, ce volume est le premier d'une série de cinq, dont l'ensemble s'étendra à tout le champ du Nouveau Testament. L'ouvrage, fruit d'un long et patient labeur, conduit, par un homme passé maître en la matière, dans un esprit de probité scientifique parfaite, est appelé à rendre aux études chrétiennes les plus précieux services. A la vérité, il ne paraîtra pas aisément accessible *de plano* à un lecteur tout à fait inexpérimenté, mais, si j'en juge sur ce tome III, il sera pour l'étudiant un manuel excellent et pour le chercheur déjà débrouillé un guide très sûr. Il suppose qu'on a pris déjà de l'intérêt aux questions dont il traite et qu'on en possède une petite connaissance élémentaire ; mais, ces deux points acquis, il suffit à mettre en ordre et au clair l'ensemble complexe du problème qu'il s'est proposé. Il donne aussi tous les moyens d'en pousser plus avant l'étude dans toutes les directions qu'on voudra. M. Goguel n'a point cherché l'originalité des aperçus, mais la clarté, la précision, l'exactitude d'un exposé objectif. Son livre est bien tel qu'il a voulu qu'il fût : il est exact, précis et clair ; c'est un bon livre.

Il est bien possible que la publication, l'an passé, du magistral commentaire de M. Loisy ait été pour quelque chose dans le choix des *Actes* comme point de départ de cette *Introduction au Nouveau Testament*. Ce ne sera pas un des moindres services que notre éminent collègue aura rendu à la science chrétienne que d'avoir excité cette ardeur de production chez ses contradicteurs. Il est certainement le premier à s'en réjouir. En l'espèce, d'ailleurs, la contradiction ne porte que sur des points particuliers et elle part d'une admiration d'ensemble à laquelle je m'associe d'autant plus volontiers que, sur un assez grand nombre des détails contestés, ce n'est pas du côté de M. Loisy que j'incline. M. Goguel s'interdit les har-

diesses excessives, les hypothèses, séduisantes assurément, mais parfois aussi un peu effrayantes, les conclusions radicales où son prédécesseur s'est, me semble-t-il, trop complu ; il est toute prudence et toute circonspection. Je l'en loue ; c'est peut-être, au total, gagner du temps que de ne pas brûler les étapes.

Voici quelle est l'économie du livre : un premier chapitre sur *la tradition* étudie les questions relatives au titre des *Actes*, à leur place dans le canon du Nouveau Testament, à leur critique externe et à leur auteur supposé, le prétendu médecin Luc. — Un second chapitre résume l'*histoire de la critique* ; il évite le danger de se perdre dans le détail et, dans sa brièveté et sa clarté, il donne une idée très satisfaisante de la position et du développement de la question : tâtonnements, puis recherche des intérêts de l'auteur, puis recherche des sources — que l'expérience révèle illusoire — ; enfin étude des caractères littéraires du livre. M. Goguel a raison : il ressort de toutes les hésitations, des contradictions, des erreurs d'appréciation et de jugement qui constituent la matière de cette histoire, une impression réconfortante en ce que nous constatons que, peu à peu, les préjugés, les sentiments, mortels à l'étude objective, cèdent le pas aux préoccupations purement scientifiques et que c'est la vérité des faits qui finit par s'imposer. Elle se fixe, lentement mais sûrement, en propositions que fortifie chaque jour un peu plus l'adhésion d'un plus grand nombre de savants. — Le chapitre III étudie *le texte*, qui nous est parvenu selon deux recensions assez différentes pour qu'il ne puisse être question de simples variantes. Blass, suivi par des autorités considérables, les croyait toutes deux authentiques et considérait qu'elles représentaient comme deux éditions données par Luc lui-même. M. Goguel, tout en reconnaissant que le texte occidental — qu'il nomme β — peut, dans quelques cas particuliers, nous donner de meilleures leçons que l'autre, généralement reçu, le croit secondaire dans son ensemble. Les exemples qu'il choisit ne laissent pas de doutes. — Le chapitre IV étudie *les contacts littéraires* des *Actes* avec le troisième Évangile, avec les Épîtres pauliniennes et avec Josèphe. Sur le premier point, M. Goguel se contente de quelque remarques pour fonder son opinion que la relation en cause n'est pas aussi simple qu'on l'a quelquefois imaginé, comme serait, par exemple, celle d'un pre-

mier volume à un second dans un même ouvrage. Sur le second point, la conclusion est que l'auteur des *Actes* n'a pas utilisé les *Épîtres*, qu'il a eu ses sources indépendantes d'elles et que, par suite, il n'a pu écrire au temps où les *Épîtres* étaient si répandues et si vénérées déjà qu'il n'aurait pas été possible qu'il ne s'en inspirât pas. Cette considération conduit M. Goguel à dater les *Actes* de 90-95, *au plus tard*. Sur le troisième point, la dépendance des *Actes* par rapport à Josèphe, considérée comme certaine par un certain nombre de critiques, à la suite de Krenkel, est décidément rejetée sur des raisons considérables. — L'étude qui suit porte sur le *style et la langue*. En réalité le livre a *des styles*, et M. Goguel ne pense pas que la diversité des sources suffise à expliquer cette particularité ; il croit que l'art du rédacteur y est pour beaucoup, qu'en conséquence la différence de style n'est pas un critérium suffisant de la diversité des sources. Il n'y a pas beaucoup plus à tirer de l'étude du vocabulaire, pas même de la prétendue prédilection de Luc pour les expressions médicales. Ce qu'en dit M. Goguel est la sagesse même : si Luc a été médecin ce n'est pas son vocabulaire technique qui nous l'apprendra, car il ne sort pas de la banalité. *Le caractère littéraire du livre* est l'objet d'un examen attentif. Il est visible que le rédacteur ne s'est pas contenté de reproduire les documents dont il s'est servi ; il les a remaniés, assez bien pour qu'il nous soit pratiquement impossible de les distinguer et assez mal pour que nous ne doutions pas de leur existence. Il a du reste assez médiocrement dominé sa matière pour que l'on ne puisse vraiment pas parler d'un plan très net. Il ne semble pas probable que le fameux morceau en *nous*, le *Wirstuck* des Allemands, ait constitué un récit particulier à lui seul ; il a parfaitement pu appartenir à une narration où il était juxtaposé à des morceaux à la troisième personne.

M. Goguel estime que l'auteur n'a pas cherché à établir une simple relation historique, mais qu'il ne s'est pas non plus proposé d'atteindre un but théologique précis ; c'est tout spontanément et tout naïvement qu'il a projeté dans le passé la situation ecclésiastique de son propre temps ; mais il a voulu servir les intérêts de la foi : en cherchant, dans une certaine mesure, à établir que le christianisme a droit à la protection de la loi romaine ; en racontant la marche triomphale de l'Évangile depuis Jérusalem jusqu'à Rome ;

en prouvant que c'est dans le christianisme que se réalisent les prophéties et que s'épanouit le judaïsme. Cependant ces remarques ne suffisent pas à rendre compte du vrai caractère du livre ; il faut prendre parti entre trois hypothèses : *a*) ou nous possédons l'œuvre directe de Luc, rédigée par lui d'après des sources diverses ; *b*) ou nos *Actes*, d'abord rédigés par Luc, ont été ensuite remaniés profondément par un second rédacteur ; *c*) ou bien nous n'avons plus qu'un écrit rédigé par Luc, puis transformé par « l'auteur à Théophile » et finalement retouché, altéré par un remanieur postérieur. — Pour se résoudre à une décision, M. Goguel consacre deux chapitres à une *analyse critique du récit*. Cette analyse intéresse à la fois le texte et les interprétations qui en ont été données, spécialement celle de M. Loisy ; elle occupe à elle seule la moitié du livre. Elle est très attentive et généralement très pénétrante. Je n'en suivrai pas les détours ; il me faudrait entrer dans des détails qui ne seraient pas de mise ici et prendre parti à mon tour pour M. Goguel ou pour M. Loisy et parfois contre les deux. Ce qui revient à dire qu'en l'espèce les impressions subjectives jouent encore un rôle excessif et bien inquiétant. Je ne crois donc pas que M. Goguel ait absolument raison dans tous les cas, mais il est certain qu'il a très bien mis le doigt sur plusieurs faiblesses des conjectures de M. Loisy et qu'il sera indispensable désormais de conférer ses hypothèses à celles de son savant devancier avant que de décider soi-même.

Finalement M. Goguel prend position comme il suit : le livre des *Actes*, tel que nous l'avons, ne saurait être attribué à Luc ; seule la rédaction première peut lui être rapportée ; notre texte a été remanié par « l'auteur à Théophile » et le remaniement lui-même a été interpolé, peut-être par plusieurs mains. Aussi bien, semble-t-il, que le but de l'ouvrage n'ait pas l'unicité et la netteté que lui attribue M. Loisy, lequel arrive un peu artificiellement à donner à sa thèse une apparence de solidité en établissant un violent contraste entre l'œuvre primitive de Luc — qu'il est obligé d'imaginer — et le texte qui nous a été transmis et qu'il accable de son mépris.

Ce texte, rédigé probablement entre 80 et 90, on ne sait pas en quel lieu — il n'y a aucune raison de songer à Rome — ni en vue de quel public, ni, en vérité, dans quel but précis, ni exactement dans quel esprit, ce texte, dis-je, n'est pas susceptible d'être caracté-

risé, quant à sa valeur historique, par un jugement simple. Il est évidemment tendancieux ; il se sert de documents déformés et de traditions légendaires, mais il garde, par ailleurs, assez de valeur pour rester « l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien » (367). — Sans doute, mais, à mon avis, cette « base essentielle » est singulièrement chancelante et je trouve M. Goguel optimiste. J'ajouterai que si le rédacteur de M. Loisy, dans l'impudente conscience de ses falsifications, me semble trop noirci, celui de M. Goguel me paraît exagérément blanchi ; l'un est trop coupable et l'autre trop innocent. Je ne crois pas du tout que « l'auteur à Théophile » n'ait eu à se reprocher que de ne pas savoir s'abstraire de son temps, et que ses sources toutes seules, ou à peu près, soient responsables des altérations de la vérité que son récit consolide. Il n'a pas eu l'illusion d'être un historien ; apologiste il est et apologiste il a voulu être. J'accepte que M. Goguel ait retiré quelques débris utilisables des ruines accumulées par M. Loisy ; il ne m'a pas rendu, il ne s'est pas rendu à lui-même, confiance dans un livre que nous sommes heureux de posséder faute de mieux, mais — hélas ! — qui pose plus de questions qu'il n'en résout. Mieux vaut encore avouer et déplorer ses insuffisances que de courir les risques qu'il y aurait à les méconnaître.

Ch. Guignebert.

Kaarle Krohn. — **Skandinavisk Mytologi** (Olaus - Petri - föreläsningar). Stockholm (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag) et Helsingfors (Holger Schildts förlagsaktiebolag) 1922, 230 pp., cour. suéd. 4. 25.

M. Kaarle Krohn, professeur à l'Université de Helsingfors, a eu l'excellente idée d'éditer les conférences qu'il a faites à Upsal sur l'initiative de la Fondation Olaus-Petri. M. Krohn n'est pas un scandinavisant ; il est spécialiste du folk-lore finno-ougrien. En prenant pour sujet de ses recherches la mythologie scandinave, il a abordé sans prévention des problèmes nouveaux pour lui et il a essayé de les résoudre en utilisant de son mieux les données de sa spécialité.

C'est à ce point de vue que son opuscule mérite de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la mythologie scandinave ou simplement à la mythologie comparée.

La première partie est consacrée à la « mythologie inférieure » : c'est la moins originale. L'auteur est un animiste convaincu. La mentalité mystique qui peuple d'esprits toute la nature n'est en dernière analyse que « foi en la survie des âmes ». Il y a là une question de principe : la discussion en serait déplacée dans un compte rendu. Toutefois on s'étonne des interprétations rationalistes auxquelles l'auteur a recours pour développer sa thèse initiale. Il fait sans cesse appel à l'« expérience » humaine : la connaissance qu'on a aujourd'hui de la mentalité primitive invite à plus de circonspection. Par exemple, le triple séjour (terre, ciel, eau) qu'on assigne aux esprits est expliqué par les trois rites funéraires (enterrement, incinération, flottage). Je doute que cette explication (p. 29) trouve beaucoup de crédit.

On est frappé dès l'abord par la séduction qu'exercent sur M. Krohn les apparences étymologiques. Quand il parle des démons localisés (p. 37 et souvent), il les appelle « maîtres » de tel ou tel lieu (en suédois *radare*), reprenant à son compte l'étymologie traditionnelle qui unit arbitrairement le substantif *rå* « démon » et le verbe *råda* « être maître de ». Encore peut-on invoquer ici que toute étymologie populaire contient un certain enseignement. Mais il y a des erreurs plus graves. On sait que le nom du « dragon » repose dans tous les dialectes germaniques sur un vieil emprunt au latin *draco*. Pour une raison qui échappe aux linguistes, M. Krohn isole le danois *drage* et l'allemand *drachen* qu'il rapporte au verbe « tirer, porter » danois *drage*, allemand *tragen* (p. 47) : cela est grave, car cette erreur étaie toute une théorie.

Les trois quarts de l'ouvrage sont consacrés aux dieux, à l'histoire de leur culte et de leurs mythes: c'est la partie qu'on lira avec le plus d'intérêt. Il s'agit là de problèmes capitaux. Les solutions de M. Krohn sont plus téméraires que nouvelles, elles continuent la pensée de Bugge, mais avec une passion et une science tout à fait originales.

M. Krohn montre tout d'abord que le panthéon scandinave s'est peuplé peu à peu de dieux étrangers. Les uns sont venus de très

loin comme Njord et Skadi, Freyr et Freyja qui reflètent en dernière analyse le couple assyrien Istar et Tammuz. Le culte des dieux de la fertilité a son origine dans la région du Tigre et de l'Euphrate, pays de civilisation agricole, et la conception même de ces couples incestueux suppose un emprunt (p. 63 sqq.). Le défrichement de la Scandinavie a créé sans doute des besoins religieux nouveaux. Sur ce point, Krohn a raison. Sur d'autres, il exagère manifestement. Il prétend que les Germains n'avaient pas de dieux incarnant les forces de la nature : ils n'adoraient que des plantes ou des arbres, et ce culte s'adressait sans doute aux âmes qui les habitaient (p. 81). Son explication du culte de Thor qui dériverait en réalité du culte du gland de chêne (p. 75) montre à quelles invraisemblances M. Krohn se laisse entraîner par la rigueur de son raisonnement. D'autres dieux sont venus de la Germanie méridionale. C'est le cas d'Odin, emprunté aux Saxons. On admet généralement que le mythe de la guerre des Ases et des Vanes reflète le conflit religieux causé par l'invasion d'Odin, dieu étranger. M. Krohn interprète ce mythe d'une façon nouvelle qui paraît très plausible. A Odin il substitue Thor, l'Ase par excellence, dont la popularité grandissante a dû heurter le culte plus ancien des Vanes (p. 96 sqq.). L'auteur pense que le dieu Tyr est venu du Sud comme Odin : cela me paraît une hypothèse gratuite. Les arguments invoqués prouvent au contraire qu'il s'agit d'un culte fort ancien dont les traces sont presque effacées.

Les chants de l'Edda sont la pierre d'achoppement de toute critique mythologique. L'attitude de M. Krohn a le mérite de la netteté. Les Chants des dieux sont selon lui un genre littéraire récent, une innovation qui n'est pas antérieure à l'âge des Vikings. A date plus ancienne, on ne chantait pas les dieux, mais les héros historiques dont le souvenir remontait à la migration des peuples (p. 218). Ce point de vue se justifie très bien. Il est certain que les Chants des héros constituent la partie la plus archaïque du recueil eddique. Il y a là une indication précieuse. Mais M. Krohn en tire une conclusion que n'impliquent pas les prémisses : les mythes de l'Edda ne comportent presque pas d'éléments anciens, c'est une tradition nouvelle qui a puisé toute sa substance dans le folk-lore de l'Europe chrétienne. On reconnaît là une thèse ancienne, celle de S.

Bugge et de E. H. Meyer : M. Krohn la reprend avec une méthode nouvelle, mais aussi avec un radicalisme outrancier qui met en garde contre la valeur des résultats.

Je suis loin de croire à la « pureté » de la tradition eddique. Et tout le monde reconnaît aujourd'hui que certains mythes (celui du frêne Yggdrasil par exemple) comportent une bonne part d'éléments chrétiens. Mais M. Krohn, plus zélé que S. Bugge lui-même, refuse de croire à un noyau ancien, si petit soit-il. L'exagération est évidente. Si étendus qu'ils soient, les emprunts se cristallisent le plus souvent autour d'une tradition indigène. Dans les mythes de Balder et de Heimdall, M. Krohn ne veut voir que des légendes chrétiennes dont le héros, sous des noms divers, est Jésus lui-même. Tous les mythes eddiques lui sont suspects ; il n'excepte pas ceux qui se rapportent au dieu Thor. La « quête du marteau » n'est que la variante d'une légende catholique répandue dans toute l'Europe et le mythe des boucs qu'on tue et qui ressuscitent reflète en dernière analyse le conte de Philémon et Baucis.

Cette fureur iconoclaste ne m'indigne pas. Tout scepticisme est salutaire : il fait reviser les idées reçues. Mais l'auteur ne s'étonnera pas que la réflexion éveille à son endroit un peu de méfiance et beaucoup de critique. La chaleur de sa conviction invite à la méfiance, car elle limite visiblement la liberté de son jugement. Il faut être bien prévenu pour voir dans la *Lokasenna* une satire de style chrétien (p. 145). Rien n'est plus indigène que le ton de ce chant eddique et M. Erik Noreen a montré récemment qu'il faut y voir une intensification épique de la *nîdvîsa* scandinave. D'autre part, l'auteur a beau s'en défendre, il aime les combinaisons verbales qui étaient l'une des faiblesses de S. Bugge. Des rapprochements comme celui de *Jurdan* et de *Urdr* (p. 112), des explications comme celle de la périphrase poétique « tête de Heimdall » (p. 136) ruinent l'édifice qu'on prétend élever sur un fondement si frêle.

Reste la méthode qui constitue la véritable originalité de ce travail. Dans la préface, M. Krohn remarque justement que l'erreur de S. Brugge avait été d'expliquer des mythes par des documents littéraires. En sa qualité de folkloriste, M. Krohn n'a recours qu'aux traditions populaires. C'est un progrès notable : entre les *Études* de Bugge et le présent ouvrage, il y a tout le mouvement du folk-lore

scandinave des dernières années, les travaux d'Axel Olrik au Danemark, de Julius Krohn en Finlande. Même si l'auteur semble trop prompt à tirer de la méthode comparative du folk-lore des résultats qu'elle n'est pas encore en état de fournir, cette méthode assure à son petit livre une valeur réelle : elle ouvre des perspectives qui semblaient fermées à la mythologie.

Maurice CAHEN.

Erich JUNG. — **Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit.** Munich (J.F. Lehmanns Verlag) 1922, in-8°, 394 pp.

L'auteur s'est proposé dans cet ouvrage d'interpréter un certain nombre de monuments figurés de l'Allemagne médiévale. Son travail s'inspire de deux idées. D'une part, il prétend faire de l'archéologie le complément indispensable du folk-lore, ce qui est fort légitime. D'autre part, il espère retrouver sur le granit impérissable une « mythologie allemande » par ailleurs disparue, ce qui est pour le moins osé. Il est convaincu que les dieux et les mythes « germaniques » ont, en Allemagne, survécu à la conversion. La tradition populaire, indifférente aux apports étrangers, les a pieusement conservés et les artistes du moyen âge les ont utilisés avec une naïveté touchante.

Tel maître sculpteur du XIIIe siècle, chargé d'orner une chapelle construite sur l'emplacement d'un bois sacré où les anciens Alémans adoraient leur dieu *Zîu*, a pris soin d'exorciser la divinité païenne en gravant dans certains caissons de l'église le symbole même de cette divinité, la rune qui porte son nom. Cet exemple donne idée de la méthode employée. M. Jung prête à son sculpteur du XIIIe siècle un savoir runique qui n'est pas sans surprendre : les contemporains de Charlemagne avaient si bien oublié les runes qu'ils se mirent à l'école d'Alcuin. Le mouvement de curiosité que la renaissance carolingienne provoqua en faveur de l'écriture runique fut très superficiel ; il n'a laissé de traces que dans les manuscrits du IXe siècle. Comme *Zîu*, dieu de la guerre, est le dieu de l'épée, M. Jung s'imagine que la rune qui porte le nom du dieu (rune 17) représente

aussi son attribut. Quand on n'est pas soi-même runologue, il vaudrait mieux consulter de bonnes autorités. Si l'auteur avait ouvert le *Reallexikon* de Hoops à l'article *Runenschrift*, il aurait évité cette interprétation hiéroglyphique et bien d'autres niaiseries qui font sourire.

Certains incrédules ont contesté l'authenticité de l'eschatologie eddique. M. Jung n'est pas de ceux-là. Sur une colonne du XIIe siècle, il retrouve la scène où Vidar, fils d'Odin, écarte les mâchoires du loup Fenris, le monstre de l'apocalypse scandinave. Armé de l'*Edda* et de la *Gylfaginning* de Snorri, M. Jung retrouve en Allemagne des choses fort surprenantes. Il est inutile de multiplier les exemples et de critiquer le détail. Mieux vaut dénoncer les postulats d'où part l'auteur.

Au scepticisme radical de M. Krohn, M. Jung oppose la « foi du charbonnier ». Il accepte en bloc tous les mythes des Eddas, de l'ancienne et de la nouvelle. Bien mieux, l'Allemagne n'ayant pas conservé sa mythologie, il lui annexe brutalement celle de la Norvège et de l'Islande. Ce n'est ni par étourderie ni par naïveté d'autodidacte, c'est de propos délibéré. Il est convaincu que la matière mythique de l'Edda est d'origine allemande. La Scandinavie a bien emprunté à la Germanie méridionale tout le cycle héroïque des Nibelungen, pourquoi n'aurait-elle pas reçu de l'Allemagne ses mythes divins ? « Dass die Sagen, die uns in der Edda erhalten sind, aus dem germanischen Haupt-und Mutterlande, aus Deutschland, stammen, ist ja nicht mehr zweifelhaft » (p. 67). Devant une conviction si solide, fondée sur de si bons motifs, la critique perd ses droits.

Il y aurait quelque malice à insister sur le chauvinisme naïf — et effrayant — de l'auteur ; il s'étale à toutes les pages. Je ne le signale ici que parce qu'il fausse les résultats d'une enquête qui eût été intéressante. Le travail scientifique suppose un amour sincère de la vérité, exempt de tout préjugé et de toute passion.

Maurice CAHEN.

Hugo JUNGNER. — **Gudinnan Frigg och Als härad.** En studie i Västergötlands religions-, språk- och bebyggelsehistoria. Thèse de l'Université d'Upsal. Upsal 1922, in-8°, 416 pp. — 4 cartes.

Sous le titre modeste de *La déesse Frigg et le canton d'Als en Vestrogothie*, l'ouvrage de M. Jungner apporte une contribution importante à l'histoire de la religion des Germains. Importante plus encore par la méthode que par les résultats obtenus. A l'ancienne « mythologie » des manuels, fondée toute entière sur des témoignages littéraires on voit se substituer une science nouvelle qui combine de la façon la plus heureuse les données de la toponomastique et celles de l'archéologie.

L'auteur part d'un tout petit fait. Il existe en Vestrogothie, à 30-40 kilomètres de distance, deux noms de lieu *Friggeraker* et ce nom signifie de façon certaine « le champ consacré à la déesse Frigg ». Dans les deux régions, cet ancien lieu de culte est flanqué de 4 localités qui portent les mêmes noms. Cette répétition d'un groupe de 5 noms de lieu ne peut être l'effet d'une coïncidence ; elle ne s'explique guère que par une émigration. Une tribu, obligée de changer son habitat, a transporté dans un pays voisin son lieu de culte et y a reporté le nom de ses villages. En combinant les résultats de la toponomastique et de l'archéologie, M. Jungner est en mesure d'affirmer que l'émigration s'est faite en direction du canton d'Als, environ un siècle avant notre ère. Ce résultat est précieux : il enseigne que le culte de Frigg existait à cette époque dans cette région de la Vestrogothie.

D'autre part, on constate vers la même période dans les sépultures de la Suède méridionale, l'arrivée d'un courant religieux venu du Sud. La faucille devient un élément ordinaire du matériel funéraire ; les armes disparaissent. Si l'épée ne surprend pas dans la tombe d'un guerrier, la présence d'une faucille ne s'explique que s'il s'agit d'un symbole religieux. Or, on sait de façon formelle par exemple par le cor de Gallehus que dès le début de l'âge de la migration des peuples la faucille était l'attribut d'une divinité scandinave.

Il ressort de ces faits que cent ans avant notre ère, dans les régions fertiles de la Scandinavie méridionale, notamment de la Vestrogothie, on adorait une divinité dont la faucille était l'attribut. Tout

ce qu'on sait des rites de la fertilité à cette époque ancienne invite à penser que la divinité en question faisait partie d'un couple divin. Ce couple comprenait la déesse *Frigg* à laquelle était consacré le champ cultuel de *Friggeråker* et probablement le dieu **Friggi* dont le nom n'est attesté que bien plus tard par Adam de Brême sous la forme *Fricco*. Selon M. Jungner, le dieu **Friggi* est, sauf le nom, identique au dieu *Freyr* qui joue un rôle important dans la mythologie suédoise et est resté jusqu'à la fin du paganisme le « dieu des Suédois ».

Le courant religieux qui met la faucille dans les sépultures scandinaves vient du Sud : cela n'est pas surprenant. Vers 200 av. J.-C., les tribus germaniques étalées dans l'Europe orientale formaient une chaîne continue de la mer Baltique à la mer Noire. C'est par leur intermédiaire que des cultes nouveaux ont été transmis aux Germains du Nord. On s'accorde à reconnaître qu'il y a dans la religion germanique, dès l'époque de Tacite, des éléments orientaux. Il semble bien que le culte de *Nerthus* soit d'origine orientale, comme en général tous les cultes des dieux de la fertilité. En 1920, G. Neckel avait cru retrouver dans la déesse Frigg des traits empruntés à Aphrodite, Isjtar et Isis. M Jungner pense que le culte de **Friggi-Frigg* est imité de celui de Priape. Dans l'ensemble, sa démonstration est solide. Sans faire particulièrement état de la statue de *Fricco* qui figurait *cum ingenti Priapo* parmi les trois statues du grand temple d'Upsal à l'époque d'Adam de Brême, l'auteur signale entre Priape et Frigg(i) une série de ressemblances jusque dans le détail du culte. La plus frappante est la faucille qui était l'attribut de Priape, dieu des jardins. D'abord très limité, le culte de Priape s'est répandu dans le monde oriental vers 300 av. J.-C. Si l'on combine la date de cette expansion religieuse et la date des migrations germaniques vers l'Est, il est vraisemblable que les Germains ont fait connaissance du dieu antique vers la fin du IIIe siècle ou au IIe siècle avant notre ère. M. Jungner s'efforce de jalonner le cheminement du culte nouveau dans la Germanie orientale, chez les Lugiens, puis chez les Esthoniens. Il incline à penser que le premier *Friggeråker* de Vestrogothie date de 150 ans av. J.-C., soit une génération environ avant la migration locale qui fournit le point de départ à son étude.

Cet ouvrage doit beaucoup à S. Bugge. Dès 1904, Bugge avait

émis l'idée que le culte de Fricco et de Frigg prolongeait celui de Priape, mais ce n'était qu'une hypothèse ingénieuse. M. Jungner a eu le grand mérite de la vérifier par des faits. Il est désormais acquis que les Germains ont reçu de la mer Noire le culte des divinités phalliques.

Il reste toutefois bien des points obscurs. Très habile à montrer la filiation des faits historiques, M. Jungner est moins heureux quand il essaie d'établir la généalogie des noms divins. L'emprunt de certains rites ne suppose pas nécessairement qu'on a emprunté le nom de la divinité. Or, c'est l'idée directrice de sa démonstration. Il suppose que le nom **Friggi* procède directement de celui de Priape germanisé d'abord en **Prijan-*, puis adapté en **Frijan-* sous l'influence du mot indigène **frijjō-* « épouse » devenu le nom (Frigg) de la déesse correspondante. Mais comme le nom **Friggi* se trouvait « isolé » dans la langue, il a été remplacé par *Freyr*, sauf à se maintenir sporadiquement dans certaines régions où Adam de Brême a pu le recueillir au XIe siècle. Tout ce raisonnement paraît peu solide. Les faits que l'auteur expose avec une entière bonne foi parlent un autre langage. Le nom **Friggi* n'est attesté qu'au XIe siècle sous la forme latinisée *Fricco* dont l'explication est difficile (p. 228). D'autre part, les nom de lieu attestent un dieu *Freyr* ; **Friggi* y est inconnu. Tout se passe donc comme si la déesse Frigg et le dieu Freyr étaient plus anciens que le dieu supposé **Friggi*. Ce n'est pas une vaine hypothèse ; l'auteur lui-même fournit des arguments pour l'étayer. Il remarque (p. 237) que les Germains avaient, à date ancienne, une préférence marquée pour les déesses de la fertilité. Il explique ailleurs (p. 137 sqq.) que le mariage cultuel — ἱερὸς γάμος — était le centre du culte des Vanes et que l' « épousée » sous le nom de **frijjō-* (qui a donné Frigg) y jouait le rôle le plus important. Il y avait là des données précieuses. On regrette que l'auteur n'ait pas tiré des faits la conséquence nécessaire et que dans son exposé si solide, si nouveau, il ait admis des combinaisons verbales qui portent la trace d'une méthode aujourd'hui déchue.

Maurice Cahen.

Karl v. Amira. — **Die germanischen Todesstrafen.** Untersuchungen zur Rechts-und Religionsgeschichte (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - philologische und historische Klasse, XXXI. Band, 3. Abhandlung). Munich 1922, in-4°, 416 pp.

Cet ouvrage annoncé depuis dix ans (cf. le *Grundriss des germanischen Rechts* du même auteur, 3e éd. [1913], p. 241, note) représente l'effort de toute une vie. Après avoir réuni une documentation vraiment étonnante, M. v. Amira entend démontrer de façon définitive le caractère religieux de la peine capitale chez les Germains.

Ce problème qu'il aborda pour la première fois en 1876 est fort compliqué : il touche à l'histoire du droit et à celle des religions. Les historiens du droit ne sont pas d'accord sur la donnée initiale. Les uns affirment, à la suite de M. v. Amira, que les Germains appliquaient normalement la peine capitale ; les autres prétendent, avec H. Brunner et R. Schröder, qu'ils l'ignoraient en tant qu'institution juridique, que la « mise hors la paix» était le châtiment suprême du droit germanique. Les historiens de la religion ont donc le choix entre deux théories : selon celle qu'ils adoptent, ils interpréteront de façon différente les sacrifices humains attestés partout dans la Germanie. Mogk, qui nie l'existence de la peine de mort, a souligné le caractère exclusivement religieux de tous les sacrifices humains. M. v. Amira, au contraire, s'efforce de prouver que certains de ces sacrifices avaient de plus un caractère juridique : c'était l'exécution rituelle d'une sentence capitale.

La plus grande partie de ce travail ressortit à l'histoire du droit. L'auteur analyse les crimes qui entraînent la peine de mort, il décrit avec une érudition prodigieuse les 13 supplices attestés dans le monde germanique, il en étudie l'âge, l'extension géographique, la répartition selon la nature du crime ou la personne du criminel. Mais toute cette enquête minutieuse a pour but d'étayer la doctrine religieuse exposée dans deux chapitres (pp. 198-235) qui seuls intéressent ce compte rendu.

L'exécution d'une sentence capitale a, dit l'auteur (p. 198), un double caractère : c'est un acte juridique, mais aussi un acte du culte. Sous cette forme très générale, la proposition n'a rien que de raison-

nable ; elle s'accorde très bien avec ce que l'on sait des origines religieuses du droit pénal primitif. Mais quand M. v. Amira entreprend de démontrer dans le détail que tous les supplices germaniques ont été à l'origine de véritables « sacrifices », il s'aventure sur un terrain bien glissant. L'esprit précis du juriste semble d'ailleurs s'être rendu compte (p. 232) de la hardiesse de tant d'hypothèses fondées sur de simples combinaisons.

L'auteur analyse le cérémonial de chaque supplice ; il en énumère les éléments essentiels et prétend démontrer qu'ils ont une origine religieuse ou qu'ils s'expliquent par des représentations religieuses. Il y réussit le plus souvent, mais le procédé est dangereux. Malgré l'admirable sûreté de son érudition, M. v. Amira se laisse entraîner plus loin qu'il ne convient. On s'étonne par exemple de ses spéculations sur la forme de la rune anglo-saxonne *ear* (p. 211) ou de l'interprétation manifestement abusive de la locution scandinave *i hel* (p. 219). Mais ce sont là peccadilles dues à l'ardeur de son zèle. L'explication du détail est en général excellente, mais elle ne permet pas les conclusions que l'auteur en tire. C'est la méthode qui prête à la critique : elle fausse les résultats obtenus.

La méthode employée suppose que l'auteur n'a pas une conception suffisamment précise du phénomène religieux qu'il se propose d'étudier. Tout sacrifice est défini par un rituel. Qui dit rituel, dit système cohérent dont toutes les parties se commandent. Mais où retrouver la trace de ce rituel? le plus souvent il n'est pas attesté pour l'époque païenne et on ne saurait le retrouver sous une forme originale dans les supplices du moyen âge. M. v. Amira prétend retrouver du moins des traits caractéristiques, des « rites » qui permettent des inductions. Une analyse de ce genre est pleine de pièges ; elle ne saurait se défendre en bonne méthode. Chacun des « rites » analysés peut s'expliquer isolément et se rapporter à des conceptions religieuses ou magiques. Leur juxtaposition ne prouve rien ; il faudrait démontrer la cohésion du système dont ils font partie. L'auteur ne tente jamais cette démonstration.

Les pages qui traitent de la pendaison sont parmi les meilleures. Dans ce cas spécial, on sait que l'on pendait les victimes consacrées à Wodan et les renseignements précis qu'on a sur le culte de ce dieu permettent une synthèse des détails. Mais le plus souvent, on

ne sait pas à qui s'adressait le prétendu sacrifice (cf. pp. 200, 215, 219), on ignore tout du rituel primitif : la méthode inductive a alors des inconvénients qui sautent aux yeux. La roue était sans doute un ancien symbole du culte solaire : mais ce fait, même combiné à plusieurs autres, ne prouve pas que le supplice de la roue continue un sacrifice païen (pp. 204-207). De même pour la lapidation (pp. 218-219). M. v. Amira prend pour des « rites » des détails accessoires qui relèvent évidemment de la magie populaire et il en tire des conclusions injustifiées. La lapidation n'est pas un sacrifice ; c'est, sous sa forme la plus ancienne, une manière d'excommunication.

Maurice Cahen.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Mingana. **The book of religion and Empire** by ʿAli Tabari, Manchester, University Press. 1922, xxii-174, p. in-8. — Le livre traduit par M. Mingana, qui en avait donné un aperçu dans le *Journal of Royal Asiatic Society* (1920. 4° fasc., p. 481-488) fut composé par Abou'l Ḥasan ʿAli (ben Sahl)[1] dont la famille était originaire du Ṭabaristan d'où son surnom d'Eṭ Ṭabari[2]. On admet généralement qu'il était juif comme Rabban astrologue et médecin renommé[3], mais M. Mingana, d'accord avec Ṭabari et Ibn Khallikân, le tient pour chrétien et cette opinion paraît fondée si l'on considère sa connaissance du syriaque car le texte de la Bible dont sont tirées ses citations est la *Pechitta*[4]. Il embrassa l'islamisme par les soins du khalife El-Motaṣim, après avoir été secrétaire de Mazyar ben Qaran et El Motaouakkil l'admit parmi ses familiers. On peut admettre que ce dernier, qui promulgua en 255 de l'hégire un édit de persécution contre les chrétiens, favorisa, s'il ne la commanda pas, l'œuvre de ʿAli Ṭabari. Suivant l'auteur, les raisons pour lesquelles l'Islam a été combattu par les non-musulmans sont au nombre dequatre : 1° à cause de leurs doutes sur l'histoire du Prophète ; 2° en raison de leur mépris et de leur insolence extraordinaires ; 3° à cause de la tradition et de la

1. Ibn Abi ʿOṣaïbyah est le seul qui donne Sahe pour père à ʿAli Ṭabari. Les autres sources le font fils de Rabban, quelquefois altéré en Zaïn. (زين = ربن)

2. Sur ʿAli Ṭabari cf. Ibn en Nadim, *Kitâb el Fihrist* éd. Flügel et A. Muller, Leipzig, 1871-1872, in-4, t. II, p. 296 ; t. II, p. 14 ; Ibn Abi Oṣaïbyah, *'Oyoun el Anba'*. Le Qaire, 1299 hégire, 2 vol. in-8 ; t. I, p. 309 ; Ibn el Qifti, *Akhbâr el ʿOlamâ*, Le Qaire, 1326 hégire, in-8, p. 155 ; Ṭabari, *Annales*, éd. de Goeje, Leiden, 1879-1901, 15 vol. in-8, IIIe série, t. II, p. 1276-1277 ; 1283-1284 ; Ibn Miskaoueih, *Tadjârib el Omam*, ap. de Goeje, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden, 1869, in-4, p. 512 ; Yaqout, *Mo'djem el boldân*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1870, 6 vol. in-8 t. II, p 608 ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar-Berlin, 1894-1902, t. I, p. 231 ; Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a. Main, 1902, in-8, p. 32.

3. Ibn Abi ʿOṣaibyah, *Oyoun el Anbâ*, t. I, p. 308-309.

4. A plusieurs reprises, ʿAli mentionne un certain Marc qui aurait traduit d'hebreu en syriaque les livres saints. M. Mingana y voit avec raison un écho de la tradition qui attribue à Marc l'évangéliste la traduction syriaque de la Bible connue sous le nom de Pechitta.

coutume ; 4° en raison de leur folie et de leur stupidité. En conséquence il s'efforcera de dissiper ces doutes, d'indiquer les moyens de distinguer la vérité de l'erreur, de comparer leurs récits à ceux de l'Islam et de montrer qu'ils ne font que confirmer ceux-ci et, partant, que les non-musulmans sont inexcusables de ne pas croire au Prophète, comme ils croient aux leurs.

Il ne saurait être question d'examiner ici la valeur des arguments mis en avant par ʿAli Ṭabari dans sa controverse avec les infidèles, au premier rang desquels sont les chrétiens. Les citations employées pour appuyer sa thèse sont prises dans les meilleurs ouvrages musulmans, à commencer par le Qorân. Après avoir énuméré les vertus du Prophète et les miracles après sa mort, il établit que Moḥammed étant complètement illettré, le Qorân ne peut avoir été composé par lui, mais qu'il est une révélation divine et que son succès est une marque de la vérité de sa mission. Cette démonstration continue par l'apologie des successeurs du Prophète et de ses compagnons : Abou Bekr, ʿOmar ben Khaṭṭâb, ʿAli (5), el Omar ben ʿAbd el Aziz, 'Abd Allah ben 'Omar. Il énumère toutes les prophéties qui, dans l'ancien et le nouveau Testament, font allusion à Moḥammed ou le désignent clairement : celles de Moïse, David, Isaïe, Michée, Habacuc, Zephanias, Zacharie, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Jésus et les apôtres. Les prescriptions que les « gens du livre » blâment dans le Qorân sont pratiquées par leurs prophètes eux-mêmes : les sacrifices par Abraham, la guerre sainte par le même, par Josué, par Samuel. Dans sa conclusion, il parle sommairement des Mages, des Zindiqs, des Chrétiens, des Juifs et des Musulmans qui habitent l'Inde et la Chine et termine par l'éloge d'El-Motaouakkel.

Il est inutile d'insister sur l'importance de ce livre, et M. Mingana, qui l'a traduit et annoté aussi exactement que possible, autant que j'ai pu en juger, rendra un nouveau service en publiant le texte.

René Basset.

J. Brévié. **Islamisme contre naturisme**, avec une préface de Maurice Delafosse. Paris, Leroux, 1923. xii-320 pp. in-8. — Le rôle de l'Islam en pays noir est une question de la plus haute importance pour la France, puissance musulmane, et, comme telle, obligée de se tracer une ligne de conduite. Doit-elle favoriser la propagande islamique ou doit-elle la combattre ? Pour mieux résoudre le problème, M. Brévié, mettant à profit l'expérience acquise par lui dans les fonctions d'administrateur colonial, consacre la première partie de son livre à l'étude de la mentalité des noirs chez qui le fétichisme s'oppose à toute tentative d'islamisation par la force. Bien entendu, il faut faire une distinction entre les populations musulmanes du Sénégal, Dyolofs, Peuhls, Toucouleurs, et d'une

partie du bassin du Niger, Tonbouktou et Djenné par exemple, musulmanes depuis quelques siècles et chez qui un retour au fétichisme est impossible, bien qu'elles aient conservé des vestiges de leurs croyances antérieures. Mais la facilité avec laquelle des populations converties de force par des conquérants musulmans, comme El Ḥadj 'Omar ou Samary, sont revenues à leurs croyances fétichistes, montre combien peu leur islamisme de fraîche date les avait pénétrées, lorsque la conquête française vint mettre un terme aux scènes de carnage et de fanatisme qui désolèrent le Soudan occidental. Mais est-il sûr que, sans l'action de la France, les populations noires, aujourd'hui délivrées de leurs tyrans, ne seraient pas devenues au bout de deux ou trois siècles, aussi musulmanes que les Dyolofs, les Toucouleurs et les Peuhls que je citais plus haut ? Qu'on se rappelle que les Berbères, de l'aveu des historiens musulmans eux-mêmes, ont abjuré neuf fois l'islamisme, avant d'être définitivement islamisés ?

Une autre forme de la propagande de l'Islam, favorisée par la paix française, et la seule qui puisse s'exercer aujourd'hui, c'est la prédication individuelle par les marabouts, les maîtres d'école, les juges et les commerçants. C'est un fait certain que l'Islam représente chez les nègres un stade supérieur au fétichisme. Mais une fois ce stade atteint, le noir s'immobilise et il n'y a plus à attendre, au moins de la foule, aucun progrès. La nécessité nous a forcés d'employer au début et longtemps après, des Sénégalais musulmans dans nos rapports avec les fétichistes. M. Brévié reconnaît lui-même quels services ils nous ont rendu à cette occasion (p. 232). « Beaucoup nous furent d'une aide précieuse et dévouée dans les étapes de la pénétratin et les premiers explorateurs durent souvent de traverser le continent sans danger à l'appui discret ou aux recommandations des marabouts. » Naturellement, l'Islam en profita « nos auxiliaires administratifs étaient aussi musulmans pour la plupart, magasiniers surveillants de travaux, commis aux écritures, traducteurs, etc.., si bien que la pensée du commandant du cercle ne pouvait aller aux fétichistes sans emprunter l'intermédiaire du musulman qui, plus ou moins volontairement, la déformait ». M. Brévié a mis ici le doigt sur le point défectueux de l'administration française. Je me hâte de dire qu'il n'en est plus de même aujourd'hui. Il n'y a qu'à énumérer les travaux de haute valeur sur les langues soudanaises, œuvres des administrateurs coloniaux, en première ligne ceux de M. Delafosse, ensuite de M. Gaden, Tauxier, Toqué, Froger, Monteil, Carbou, etc.

En présence de cet état de choses, que doit faire la France ? Il ne peut être question d'une persécution de l'Islam. Outre ce qu'une pareille mesure aurait de contraire aux traditions libérales de notre

pays, ce serait une lourde faute. La politique à suivre est celle qu'a indiqué M. Brévié dans un projet adressé au Gouverneur Clozel, « neutralité attentive comportant pour les musulmans et les fétichistes le moyen d'évoluer dans leurs milieux, sans opprimer les indigènes de croyances différentes et sans attenter à notre hégémonie politique ». Le commencement de l'application de ce programme, développé p. 258-260, a donné les meilleurs résultats comme le montrent les rapports des administrateurs, p. 261-290. En résumé, ce livre mérite d'être pris en considération dans les milieux coloniaux. Il est vrai que certaines théories comme celle de l'aboutissement du fétichisme à une religion naturiste peuvent soulever des objections [1], entre autres que le rôle de la femme dans cette évolution est passé sous silence. Mais en ce qui concerne l'attitude de la France vis-à-vis de l'Islam, on ne peut que s'associer aux considérations de l'auteur.

René Basset.

A. Bel. **Les Beni-Snous et leurs mosquées.** Paris, I, N, 1922, 43 p. in-8. — Les Beni-Snous qui occupent un territoire assez étendu au sud-ouest de Tlemcen, dans la haute vallée de la Tafna, sont une population en majeure partie berbérophone et dont la région montagneuse et couverte de forêts paraît avoir été à l'écart des grandes invasions musulmanes qui ont parcouru l'Afrique du Nord depuis le temps de Sidi 'Oqbah jusqu'à la fin du moyen-âge. La population est bien islamisée quoiqu'un fond de folk-lore pré-islamisque subsiste encore dans un certain nombre de légendes [2]. Les légendes pieuses musulmanes ne sont pas moins nombreuses dans la contrée. Si quelques-unes mettent en scène Mousa ben el 'Afya qui fut l'ennemi des Idrisides [3], la plupart des saints dont le souvenir s'est conservé dans le pays ne paraissent pas antérieurs à la période turke [4]. Quant

1. Le rôle que pourrait jouer le christianisme aurait pu être envisagé d'une façon moins sommaire.

2. Cf. Destaing, *Étude sur le Dialecte des Beni Snous*, Paris, 1907-1909, 2 vol. in-8 ; t. I, p. 359-366 : *Mousa Ou Ṣalaḥ et les fourmis* ; (c'est ce Mousa ou Ṣalah qui est mentionné comme un devin berbère au XIVe siècle par Ibn Khaldoun ; *Prolégomènes*, t. II, p. 207) ; t. II, p. 52-53, *Le mouton noir de Guelmam* ; p. 53-54, *La grotte de Bou Maza* ; p. 148-153, *Le génie d'Azelboun*, p. 209-217, *Légende de Sidi 'Ali Ou Ya'qoub* ; p. 236-243, *Légende de Sidi 'Abd Allah Ferzizen* ; p. 243-249, *Légende de Sidi Daoud et de sa fille Zineb* ; p. 280-286 ; *Légende de Sidi Bou Bekr et du génie de la grotte noire.*

3. Destaing, *Etude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 11-12.

4. Cf. Destaing, *op. laud.*, t. II, p. 1-3 *Sidi 'Ali ben Maghnir* ; p. 7-9 ; *Sidi Moḥand ben 'Ali* ; p. 202-206, *Légende de Sidi Ouriach* ; p. 286-292, *Sidi 'Abd el Wahed et son fils* ; p. 292-296, *Sidi 'Ali et sa négresse à Tafrent* ; p. 299-303, *Sidi Moḥammed de Tanezzart*, p. 303-311, *Légende de Sidi l' Mokhfi.*

aux souvenirs historiques qui s'y sont conservés, il n'y a pas de fond à faire sur eux, pas plus sur la mention de Sidi Ali Ou Dja'fer, le prétendu neveu du Prophète qu'on retrouve chez d'autres Berbères[1] et qui ne mit jamais le pied en Afrique, sur la légende de Bou Bnâder[2] qui paraît un souvenir altéré du premier siège de Tlemcen par les Mérinides, sur celle de l'origine des Beni Ouaṭṭâs[3]; sur le sultan Yaghmorasen, fondateur de la dynastie 'Abd el Ouadite à Tlemcen[4]. D'un personnage historique comme Sidi Moḥammed es Senoussi, la tradition n'a conservé que le souvenir d'un miracle commun à bien d'autres saints en Algérie[5]. Aussi le fait que les Beni Ḥabib auraient primitivement occupé le pays habité ensuite par les Beni Snous et auraient émigré au Maroc[6] ainsi que les Aḥlâf[7] n'a-t-il rien de certain.

Comme il a été dit plus haut, la population est foncièrement musulmane, et le culte des saints est toujours en vigueur; on jure chez les Beni Snous par Sidi 'Affân, Sidi Moḥand, Sidi Yaḥya et Moula 'Abd el el Qâder, probablement le saint de Baghdâd, 'Abd el Qâder el Djilânî. Les principales mosquées (mosquées cathédrales) sont au nombre de quatre : celle de Tafessera, de Tlâta, de Khmis et de Beni 'Achir. La première, qui est la plus importante, porte le nom de Sidi 'Abdallâh ben Dja'far[8] qui en aurait été le fondateur comme des trois autres édifices du culte de la vallée de la Tafna. Cette prétention est inadmissible. En l'absence de tout document épigraphique et en tenant compte de l'influence qu'a exercée Tlemcen dans ses rapports de toute nature avec le pays des Beni Snous, on peut attribuer la construction des minarets et des mosquées à la période des souverains soit 'Abd el Ouadites, soit Zeyanites, c'est-à-dire postérieurement au milieu du VIIe siècle à l'hégire (milieu du XIIIe siècle de notre ère) et antérieurement à Léon l'Africain et à Marmol qui mentionnent déjà Tafessera comme une ville; elle devait donc posséder une mosquée.

M. Bel fait de chacun de ces édifices une description détaillée et

1. En Zouaoua, cf. mes *Contes populaires en Berbérie*, Paris, 1887, in-18, p. 46-47, *Conquête de Constantine par les Arabes*; dans l'Aourâs, cf. Masqueray, *Tradition de l'Aourâs occidental*, *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, p. 82.

2. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 188-196.

3. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 226-228.

4. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*; t. I, p. 368-369.

5. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 356-358 et note 3, p. 358.

6. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 354-356, t. II, p. 166-167.

7. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 353-354.

8. Il est à remarquer que dans les légendes, ce saint porte le nom de Sidi 'Ali ben Dja'far.

son mémoire, pour son exactitude et les enseignements qu'il fournit, complète d'une heureuse façon l'esquisse historique mise par M. Destaing en tête de son *Etude sur le Dialecte des Beni Snouss*.

René Basset.

Michaux-Bellaire. **Les confréries religieuses au Maroc.** Rabat, Imprimerie officielle, 1923, 74 pp. in-8. — Reprenant un article publié dans *Hesperis* (1921, 2° trimestre, p. 141-159), M. Michaux-Bellaire a tracé un tableau sommaire mais exact de la situation actuelle des confréries religieuses au Maroc. Il fait remarquer que l'esprit particulariste des Berbères ne pouvait que favoriser le développement des confréries qui, tout en restant sur le terrain de l'Islam, gardaient néanmoins, vis-à-vis de l'autorité du Khalife, une indépendance qui tendit bientôt à se transformer en une suprématie aussi bien religieuse que politique. Les tentatives de séparatisme des Kharédjites avaient échoué aussi bien que l'essai de fondation d'une nouvelle religion (celle des Berghouatas qui dura trois siècles), il ne resta plus d'autre ressource aux dissidents que d'avoir recours aux zaouyahs dont les fondateurs passèrent bientôt, quoique berbères pour la plupart, pour des personnages presque divins. Les généalogies fabriquées après coup pour les rattacher au Prophète par El 'Ḥosaïn et 'Ali ne doivent pas nous tromper : elles sont l'œuvre de faussaires comme la légende qui fait visiter Moḥammed par un Ragragui du nom de Sidi Ouasmin (d'autres disent par sept Ragraga, encore vénérés aujourd'hui sous le nom de *Seba' Ridjâl*) à qui il aurait parlé berbère. M. Michaux-Bellaire y voit le souvenir défiguré d'une ambassade envoyée à Ṣâliḥ ben Târif, le fondateur de la religion des Berghouaṭah. Je ne suis pas de son avis et j'y vois simplement une invention postérieure fabriquée sur le modèle des députations des tribus arabes à Moḥammed, pour montrer que les Berbères avaient eu, eux aussi, accès auprès du Prophète, et avaient reçu de lui un accueil favorable.

Le mémoire de M. Michaux-Bellaire est une excellente contribution à la sociologie marocaine et il est à désirer qu'il soit dans les mains de tous ceux qui, à un degré quelconque, exercent l'autorité civile ou militaire, non seulement au Maroc, mais aussi en Algérie ou en Tunisie.

René Basset.

C.-H. Lammens S. J. **La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire.** Beyrouth, Imp. cath., 1922, 215 pp. in-8. — Le P. Lammens continue ses études sur l'Arabie ancienne avant et après l'hégire, et le présent volume est une nouvelle preuve de son infatigable activité et de sa riche documentation. Après les nomades, il passe aux séden-

taires du Ḥidjâz et en premier lieu aux habitants de la ville de Taïf liés de longue date par des intérêts communs avec les Qoraïchites. C'est ce groupe de citadins qui, à la mort du Prophète, maintint l'Islam contre la défection des nomades dont ils parvinrent à faire les propagateurs de la nouvelle religion. Non qu'ils se soient montrés au début très favorables à l'Islam : Mohammed dut aller assiéger leur ville qui était la seconde du Hidjâz.

L'auteur, dans les premiers chapitres, dépeint la situation de Taïf, les charmes de sa villégiature où se plaisaient les Mecquois, l'esprit pratique de ses habitants, grands voyageurs pour leur commerce, mais peu portés à la poésie. A ce propos, je ne puis souscrire au jugement porté par le P. Lammens sur la poésie antéislamisque dont il ne paraît pas apprécier l'éclat, l'énergie et la couleur, je parle bien entendu de celle des nomades étrangers à l'Islam, depuis Imrou'l Qais « le roi errant », jusqu'à ʿOrouah ben el Ouard, ʿAbid ben el Abraṣ, ʿAntarah et tant d'autres, comme ceux qui chantèrent la guerre de Dahis et de Ghâbra et celle de Basous. Sans doute, l'idée religieuse en est généralement, mais non absolument absente, mais les motifs d'inspiration ne manquaient pas à ces poètes et une preuve de leur supériorité est le peu d'estime que faisait d'eux Moḥammed, esprit anti-poétique au premier chef, qui cependant sentit le besoin d'avoir recours à des poètes bien inférieurs, du reste, à leurs émules païens.

Le P. Lammens ne dissimule pas ses préférences pour les Omayades et particulièrement pour les Sofianides : il a réhabilité, et avec raison, Mo'aouyah, noirci par les calomnies des Chiites et des Abbassides, ce qui n'aurait pas dû l'empêcher de rendre justice à ʿOmar.

Les Taïfites payèrent les services rendus à la dynastie dont ils avaient embrassé la cause et qu'avaient défendu Zyâd et El Ḥadjdjâdj ; on leur reprocha Kerbela. La Mekke et Médine durent à leur caractère sacré de tenir une place plus importante dans l'Islam ; il n'en fut pas de même de Taïf dont la décadence se continua à travers les siècles jusqu'à nos jours.

C'est une excellente monographie et il est à souhaiter que le P. Lammens mène à bonne fin l'œuvre qu'il a si brillamment commencée.

René Basset.

A. de Boüard. — **Le régime politique et les institutions de Rome au moyen-âge.** 1252-1347. Paris, E. de Boccard, 1920, un vol. in-8 de xxx-362 pp. et une carte. — Il va sans dire que le sujet de ce livre dépasse de beaucoup l'intérêt d'une monographie d'histoire communale. Les influences qui sont ici en jeu s'appellent le pouvoir pontifical, le pouvoir impérial, la république romaine. M. de B. a choisi pour champ d'étude, la période qui fait suite à celle dont

M. L. Halphen avait traité dans son livre sur l'*Administration de Rome au Moyen-âge*. M. L. Halphen avait arrêté son récit au moment où, Frédéric II mort, les agents impériaux étaient contraints de céder la place aux agents pontificaux dans toutes les villes des Etats de Saint Pierre gagnées aux Hohenstaufen. Mais en 1252 se crée à Rome un *terzo potere* en réaction contre le Saint-Siège et contre l'arrogante noblesse locale. Le Bolonais Brancaleone degli Andalo, investi de fonctions dictatoriales, tient tête au pape Innocent IV et aux barons romains. Le pape est obligé de céder, même de quitter sa ville ; les gibelins reviennent momentanément au pouvoir et ce n'est qu'après Tagliacozzo et la « senatorerie » de Charles d'Anjou que Nicolas III, en 1278, rétablit, un peu par surprise, le pouvoir pontifical si durement ébranlé. M. de B. nous fait suivre — avec un rare mérite, car le jeu des alternatives politiques est ici particulièrement serré — les lents progrès de cette « reconquête » du pouvoir temporel où le terrain est constamment perdu et regagné : et c'est en pleine *captivité de Babylone* que survient le triomphe. Jean XXII, Benoît XII sont élus à vie à toutes les magistratures communales et populaires. Vers le milieu du XIVe siècle, la commune romaine avait si profondément reçu l'empreinte du pouvoir pontifical que les sénateurs comptaient au nombre des agents temporels dont disposait le pape. Qu'on ait pu croire, d'ailleurs à tort, que la révolution de Rienzi s'était accomplie avec l'assentiment de la papauté, c'est la preuve la plus ingénument certaine du succès de la politique des papes avignonnais. D'ailleurs, à la veille de son entreprise, Rienzi avait estimé nécessaire de s'assurer le concours du vicaire de Clément VI à Rome, l'évêque d'Orvieto. Avec une parfaite objectivité, M. de Boüard dégage de sa minutieuse analyse cette conclusion assez désenchantée : « Ou la présence de la Papauté à Rome et l'écrasement du gouvernement communal sous le prestige et le poids d'une souveraineté spirituelle universelle, servant d'égide au rétablissement d'un pouvoir temporel absolu ; ou l'éloignement du pape, partant la ruine économique et la déchéance morale ; prise entre les deux propositions de ce dilemme, la république étouffait » (p. 225). P. A.

Robert Fawtier. — **Sainte Catherine de Sienne.** Essai de critique des sources. I. Sources hagiographiques. Paris, de Boccard, 1921. Un vol. in-8 de xv-244 pp. — Le livre de M. R. Fawtier est un modèle de méthode sincère et cette méthode s'applique à discerner les éléments de l'une des plus imposantes constructions hagiographiques que nous ait laissées le moyen-âge. M. F. estime que la formation savante en est patente, que l'élément populaire y est à peu près nul. Remarquons que ces conclusions placent le livre de M. F. dans cette série de beaux travaux, ceux des Bédier, des Mâle, des Faral qui ont, depuis

quelque vingt ans, battu en brèche la vieille et trop séduisante hypothèse de la génération spontanée, du « populaire » en matière artistique et littéraire. Dans l'hagiographie catherinienne, le renseignement direct est à peine représenté par un tout petit groupe d'écrits : relations de miracles (Tommaso della Fonte, Bartolomeo Dominici, Anonyme florentin) qui nous donnent quelques indications sur les premières années de la sainte ; lettre de Barduccio Canigiani qui fournit un récit détaillé de sa mort. Puis la Légende Majeure de Raymond de Capoue remplit tout l'horizon ; or, c'est là une œuvre dont le plan et presque tous les détails sont conditionnés par un *a priori* de politique ecclésiastique, un *ad probandum* continuel : il est clair que l'auteur a exagéré à dessein le rôle de la sainte dans le retour de la Papauté à Rome,l'a dressée comme une figure dominicaine destinée à faire pâlir toute gloire légendaire au Tiers-Ordre Franciscain. Cette légende majeure n'en a pas moins fixé le canon de la vie de sainte Catherine. Le prêcheur Caffarini suscitera, au Procès de Venise (1412-1416) une série de témoignages qui s'organisent docilement en pièces justificatives de l'œuvre de Raymond de Capoue. Les récits attribués à l'ermite William Flete, disciple de sainte Catherine, s'ils ne sont pas des faux caractérisés, sont le type même de ces documents contemporains dont un texte légendaire a besoin, selon le mot de G. Paris cité en épigraphe par M. Fawtier, « pour se faire accepter comme vrai ». La conclusion de M. F., c'est que l'action historique de Catherine ne nous est connue que par des documents tendancieux au point d'être presque inutilisables : pour en accepter les assertions, il faudrait qu'elles fussent confirmées par des textes complètement indépendants de Raymond de Capoue et des disciples de la sainte. Les documents *personnels*, c'est-à-dire les œuvres de sainte Catherine elle-même, en particulier sa correspondance, fourniront la matière du second volume de cette belle étude critique. Le troisième comprendra l'examen des documents historiques, « textes qui ne sont pas l'œuvre de la sainte et qui nous renseignent sur elle sans chercher ni à la glorifier, ni à promouvoir son culte. »

P. A.

Ch. Andler. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. IV. Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période francaise.** Paris, Bossard, 1922. Un vol. in-8 de 370 pages. — Cette période comprend les années 1876 à 1882 ; « période française », la formule se justifie surtout par la façon dont Nietzsche aborde l'étude de la vie religieuse ; la méthode d'analyse qu'il emprunte aux moralistes français utilise en effet les éléments que lui fournit la méthode historique et évolutionniste de la science moderne. Il est d'ailleurs aisé de voir, en lisant *Menschliches* et les autres œuvres capitales de cette

période, combien ce *bivium* est périlleux : sa sociologie de la religion reste toujours une « ébauche de contours étendus », une « indication prodigieuse d'intelligence », mais dispersée, se perdant en amorces, en tâtonnements mal dissimulés sous des affirmations à contours arrêtés. Nietzsche savait que le travail puissant de l'anthropologie religieuse commençait, avec Mannhardt et Tylor, à organiser ses résultats. Mais une invincible tendance, surtout esthétique, le ramenait à la religion grecque, à une sorte d'evhémérisme ethnique qui lui fait voir dans les Olympiens « des Hellènes idéalisés », des échantillons plus purs et plus forts de leur propre race promus par les Grecs à la divinité. Pour un peu, on verrait d'ailleurs, dans toute cette construction de Nietzsche, une projection de sa propre personnalité ; et, sans ombre de romantisme, M. A. montre les éléments de tragique autobiographie qu'on y peut discerner. « Aucune étude n'a été poursuivie par Nietzsche avec plus de ferveur que cette psychologie de la vie religieuse. Une longue confession personnelle transparaît à travers les interprétations qu'il fait de toutes les erreurs par lesquelles l'homme s'est cru en contact avec le divin. Il n'y a pas une honte, une duperie, pas un mensonge de cette thaumaturgie qu'il ne sente en lui. Il n'y a pas de hauteur de sacrifice où il ne croit avoir atteint. Il s'imagine porter en lui l'héritage séculaire de toute la sensibilité chrétienne... (p. 158). » « Le christianisme défait toutes les conquêtes de la lucide moralité antique », établit la croyance au *miracle moral* et pourtant « le type d'hommes que le christianisme a vénérés comme supérieurs, peut fournir des échantillons dont aucune sélection humaine ne voudrait se passer », et M. A. analyse avec une magistrale pénétration l'attitude de Nietzsche à l'égard de Jésus, « l'extrême pudeur », la tendresse encore trouble mais qui reste vivace, que conserve à l'égard du fondateur du christianisme le futur auteur d'*Antichrist*. Dans cette période, il hésite encore à aborder l'histoire évangélique : « Les notes de ses carnets révèlent seules un Jésus dans l'âme duquel il crût pénétrer comme par une naturelle fraternité. » (p. 132).

P. A.

R. P. Edouard Hugon, des Frères Prêcheurs, maître en théologie, professeur de dogme au Collège pontifical Angélique de Rome, membre de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin. — *Principes de Philosophie*. **Les vingt-quatre thèses thomistes**. — Paris, Téqui, 1922, IX-310 pages ; prix : 7 fr. — **Les** 24 thèses, qui représentent l'enseignement fondamental et authentique de saint Thomas se répartissent ainsi : 7 d'ontologie (puissance et acte, essence et existence, substance et accidents) ; 5 de cosmologie (matière et force, quantité, principe d'individuation, lieu) ; 8 de biologie et de psychologie (le principe de la vie organique et sensitive, l'âme humaine, l'union de l'âme et du

corps, les facultés, la théorie de la connaissance, l'origine des idées, la volonté et le libre arbitre) ; 3 de théodicée (démonstration de l'existence divine, essence divine, rapports de Dieu avec le monde). De chaque thèse, l'auteur donne un commentaire qu'il estime « bref et substantiel » et tendant « uniquement à exposer la doctrine avec vérité et précision ». En voici un passage, à titre de spécimen : « Dieu, qui ne supprime pas ce qui est essentiel, peut cependant par miracle arrêter un effet secondaire, comme il suspendit dans le feu de la fournaise de Babylone la propriété de brûler les jeunes Hébreux. Il peut donc faire que deux corps soient dans le même lieu... Les miracles de bilocation, s'ils sont dûment constatés dans la vie des saints, peuvent s'expliquer dans ce sens que la personne reste dans un seul lieu par son propre corps et qu'elle *se manifeste* dans un autre lieu par l'intermédiaire d'un ange, qui la représente et agit en son nom. »

A. H.

I. DE RÉCALDE. — *Une victime des Jésuites.* **Saint Joseph Calasanz.** *Le P. Pietrasanta, S. J., contre les Ecoles Pies, d'après le chanoine Timon-David* (Paris, Librairie Moderne, 1922, in-12 ; 168 p. ; prix : 4 fr.). — M. de Récalde, dont nous avons déjà signalé cinq importantes publications sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, en ajoute encore une nouvelle à sa collection. L'intrigue qu'il raconte méritait d'être rappelée ; et l'opuscule est, en outre, riche d'intéressantes digressions sur l'histoire ancienne et contemporaine des Jésuites. Notre Revue ne peut discuter les innombrables petits problèmes d'histoire ecclésiastique que traite l'auteur, mais elle doit indiquer un labeur honnête et opiniâtre. Elle fera connaître aussi les réponses que les historiens officiels ou officieux de la Compagnie devront, tôt ou tard, tenter d'opposer à un érudit qui a consacré toute sa vie à l'étudier.

Albert HOUTIN.

J. DE RÉCALDE. — *Un saint Jésuite.* **La cause du vénérable Bellarmin.** *L'Autobiographie ; Votum de Passionei ; Lettre à Clément VIII* avec une introduction et des notes (Paris, Librairie Moderne, 1293, in-16, 264 p. ; prix : 4 fr.). — En 1918, Benoît XV a fait reprendre le procès de canonisation du cardinal Bellarmin, resté en souffrance depuis 1753. A cette occasion, M. de Récalde réimprime sur ce curieux personnage plusieurs documents d'un grand intérêt.

A. H.

René BERTHELOT, Membre de l'Académie de Belgique. — **Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste.** T. III.

Le Pragmatisme religieux (Paris, Alcan, 1922, in-8°, 428 pages ; prix : 20 francs). — Ce très bel ouvrage doit être signalé à ceux qu'intéressent les idées religieuses. Dans la première partie du volume, l'auteur examine (en 187 pages), « un pragmatisme psychologique et religieux : le pragmatisme équivoque et intégral de William James » dont il définit la religion « un protestantisme sans christianisme, un protestantisme spirite et romantique ». La deuxième partie étudie « un pragmatisme religieux : le modernisme catholique ». Comme ses deux principaux représentants, Tyrrell et Loisy, se sont réclamés l'un et l'autre du cardinal Newman, l'auteur examine d'abord les rapports de cet apologiste avec le mouvement pragmatiste. Il consacre ensuite 14 pages à Loisy qui, au temps de *L'Evangile et l'Eglise*, professe « un pragmatisme partiel et un pragmatisme hésitant ». Il étudie ensuite longuement Tyrrell, dont il appelle l'autobiographie « peut-être la plus belle autobiographie religieuse qui existe avec les *Confessions* de saint Augustin, une analyse psychologique des sentiments d'un enfant et de l'évolution intérieure d'un adolescent qu'on peut comparer aux souvenirs de Tolstoï et au *Moulin sur la Floss* de George Eliot ». En passant, il donne quelques pages à Edouard Le Roy (qui « professe un pragmatisme intégral mais hésitant ») à Maurice Blondel et à G. K. Chesterton (« catholique nietzschéen »). La conclusion résume brièvement les caractères généraux du mouvement pragmatiste et le situe dans le développement de la pensée moderne où l'auteur voit un conflit entre l'esprit cartésien et l'esprit romantique. — Je relève deux points. Page 323 : l'auteur s'exprime comme si Doellinger avait assisté au concile du Vatican ; il ne se rendit pas à Rome, même pas pour le regarder en simple spectateur. P. 232 : l'auteur croit pouvoir attribuer à Caird sur l'esprit de Loisy une influence qui me paraît exagérée ; s'ils ont abouti à certaines conclusions analogues, c'est qu'ils ont peut-être eu un ancêtre commun (que j'ignore).

A. Houtin.

Emile Colas. — **La Mystique et la Raison** (Paris, Alcan, 1922, in-12, p. 363 ; prix : 8 fr. net). — Œuvre d'un prêtre du diocèse de Périgueux, presque septuagénaire, ce livre représente les conclusions de toute sa carrière. Il préconise une église nationale, qui serait « hautement spiritualiste et pratique », sans surnaturel. « J'ai été heureux, dit-il, pendant deux ans et demi de cette guerre, de dire la messe et de prêcher le plus souvent dans un hôpital militaire. Je prêchais ma religion. Rien de la révélation. L'on me faisait l'honneur de goûter mon prône. L'on disait que je ne prêchais pas comme les autres. C'était tout. »

A. H.

CHRONIQUE

Le *Congrès international d'Histoire des Religions* dont nous avons publié la première circulaire nous adresse la suivante qui précise un certain nombre de points d'organisation scientifique et matérielle de la réunion qui se tiendra en octobre :

Nous avons eu l'honneur de vous faire connaître par une récente circulaire qu'un Congrès international d'Histoire des Religions se tiendrait à Paris du 8 au 13 octobre 1923.

La Commission d'Organisation du Congrès a recueilli dès à présent des adhésions nombreuses de la part de savants français et étrangers et de différentes Universités ou sociétés scientifiques. Les communications promises permettent d'établir un ordre de travail conforme à la liste des sections indiquées dans la première circulaire :

I. Méthodes. Anthropologie, Ethnographie, Démographie religieuses. Psychologie religieuse.

Président : M. H. Delacroix, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

II. Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés : Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne.

Président : X.

III. Religions des peuples de l'Orient antique : Égyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc.

Président : M. A. Moret, Professeur au Collège de France.

IV. Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain.

Président : M. Israël Lévi, Grand Rabbin de France, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

V. Religions de l'Inde et de la Perse. Manichéisme. Philosophies religieuses de l'Inde contemporaine.

Président : M. Antoine Meillet, Professeur au Collège de France.

VI. Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religions de l'Asie centrale.

Président : M. H. Cordier, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues Orientales.

VII. Religions préhelléniques du bassin de la Mer Egée. Religions du monde grec et hellénistique. Religion des Romains.

Président : M. Salomon Reinach, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain.

VIII. Christianisme antique. Exégèse néotestamentaire. Christianisme médié-

val (Occident et Orient). Scolastique. Droit Canon. Iconographie et musique sacrées.

Président : M. Eug. de Faye, Professeur à la Faculté de Théologie protestante, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

IX. Religions des Celtes, des Germains, des Letto-Slaves et des Slaves.

Président : X.

X. Islam. Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam.

Président : M. Gabriel Ferrand, Ministre plénipotentiaire, Rédacteur gérant du *Journal Asiatique*.

XI. Christianisme moderne et contemporain : 1° Catholicisme ; 2° Eglises issues de la Réforme ; 3° Eglises d'Orient ; 4° Église russe.

Président : M. Parodi, Inspecteur général de l'Instruction publique.

XII. Enseignement de l'histoire des religions.

Président : M. Henri Berr, Directeur de la *Revue de Synthèse historique*.

S'il y a lieu, des sous-sections pourront être organisées, soit au début, soit au cours des travaux de chaque section.

Le Comité provisoire indiquera, aussitôt qu'il sera en mesure de le faire, et en tout cas, avant l'ouverture du Congrès, l'ordre du jour des séances plénières et des séances de sections.

Ainsi qu'il est d'usage dans la plupart des congrès scientifiques, la durée de chaque communication sera limitée en principe à une demi-heure, non compris l'échange de vues qui pourra suivre.

Il sera loisible à chaque congressiste de présenter plusieurs communications, sous la réserve toutefois qu'elles seront faites dans des sections différentes.

Les congressistes qui voudront bien se faire inscrire pour une ou plusieurs communications sont instamment priés d'en faire parvenir le titre et un court résumé au Secrétaire Général, trois semaines au moins avant l'ouverture du Congrès.

Les Communications pourront être faites en français, anglais, allemand, italien, espagnol ou latin. Ces langues seront également admises dans les débats qui suivront les communications.

Selon toute probabilité, les travaux du Congrès commenceront dans la matinée du 9 octobre.

En dehors des séances consacrées au travail en sections isolées ou réunies, la Commission d'organisation a prévu dès à présent un certain nombre de visites et de promenades accompagnées de conférences, au Louvre, à la Bibliothèque Nationale, au Musée Guimet, au Musée de Saint-Germain, à Port-Royal-des-Champs, ainsi qu'à des collections ou expositions d'art religieux.

La Commission d'organisation serait reconnaissante aux Universités et Sociétés savantes qui adhéreront au Congrès de bien vouloir s'y faire représenter officiellement par un ou plusieurs délégués.

La Commission se met à la disposition des adhérents pour leur donner, sur les conditions de logement et de séjour, tous renseignements qu'il lui sera possible de recueillir.

Nous souhaitons vivement que ce Congrès, qui renoue une précieuse tradition scientifique interrompue pendant plusieurs années, fournisse aux savants qui y prendront part l'occasion de reprendre une collaboration fructueuse et cordiale.

La Commission d'Organisation.

Il est rappelé que la cotisation est fixée à un minimum de 30 francs (ce prix est réduit à 20 francs pour les femmes des congressistes).

Les adhérents recevront gratuitement les comptes-rendus des séances et toutes publications qui pourront être faites par le Congrès.

Les adhésions collectives sont admises et donnent droit aux publications du Congrès.

On est prié d'adresser les adhésions et toute correspondance relative au Congrès à M. Alphandéry, Secrétaire-Général, 104, rue de la Faisanderie, à Paris (XVIe Arr.)

Les cotisations devront être adressées (autant que possible par mandat-carte), à Mlle Marguerite Brunot, Secrétaire-Trésorière, 41, rue Gay-Lussac, Paris (Ve Arr.) — Compte Chèques postaux, Paris 522.74. »

LE DRAPEAU DE LA RÉGENCE DU CARNARO

(*Rev. Hist. Rel.*, 1920, LXXXII, p. 79-84.)

J'ai signalé l'intérêt du drapeau créé par d'Annunzio pour être l'emblême de sa régence de Fiume, — qui inquiéta tant les esprits il y a quelques années et dont le souvenir est déjà presque oublié —, et j'ai montré l'origine astrologique et talismanique des motifs qu'il a choisis. Mais pourquoi ce choix curieux d'une constellation, la Grande Ourse, et pourquoi le serpent qui l'entoure en cercle ? L'œuvre du poète elle-même en donne la raison. Son drame *La Gloire* est la psychologie du dictateur qui exalte le peuple par sa passion et son intelligence, et renversant l'ancien état de choses, s'empare du pouvoir de la cité.

Ruggero Flamma dit à l'un de ses familiers : « Regarde l'Ourse. Comme elle brille ce soir : *Mon signe*, en face de mon toit depuis tant d'années : les sept étoiles muettes... Ici, tout à l'heure, vous étiez sept hommes, sept volontés luisantes. Un bon augure, Daniele Steno »..... — Quelqu'un a dit : « *Sais-tu contraindre les étoiles à tourner autour de toi ?...* » (acte I, scène 4). Ne comprend-on pas clairement l'intention du poète, devenu à son tour dictateur, et s'identifiant en quelque sorte avec le héros de son imagination ? Maître de Fiume, il impose « *son signe* » familier comme emblème de son gouvernement. Il est le *pôle* qui *contraint les étoiles de la Grande Ourse*, soit ses partisans, à *tourner autour de lui* et qu'entoure le serpent infini du monde ; il est le *centre de cet univers* que son orgueil voulut réaliser à Fiume et dont la durée fut aussi éphémère que la dictature de Ruggiero Flamma.

N'est-elle pas étrange, l'influence séculaire de cette constellation qui préoccupait les humains, il y a des milliers d'années déjà [1], et qui attire encore l'imagination rêveuse des poètes ?

La Grande Ourse, archipel de l'Océan sans bords
Scintillait bien avant qu'elle fût regardée
Bien avant qu'il errât des pâtres en Chaldée
Et que l'âme anxieuse eût habité le corps.

1. Légendes sur la Grande Ourse. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, I, p. 28 sq.

D'innombrables vivants contemplent depuis lors
Sa lointaine lueur aveuglément dardée ;
Indifférente aux yeux qui l'auront obsédée,
La Grande Ourse luira sur les derniers des morts.

(Sully-Prud'homme. *Les Épreuves* ;
Dante, La Grande Ourse.)

W. Deonna.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Assemblée générale du jeudi 28 décembre 1922

La séance est ouverte à 4 h. 1 /2. M. Guignebert préside.

Présents : Mmes Renan, Frazer, J. Mélon, Mlle Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, A. Cahen, Contenau, Couchoud, Danon, Dehérain, Dujardin, R. Dussaud, De Faye, Sir J.-G. Frazer, Geuthner, Girard, Goguel, Guignebert, Homolle, Lacroix, Mayer Lambert, Lefranc, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, de Pulligny, Rébelliau, Roberty, Sinapian, Toussaint, Toutain.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Président sortant remercie l'assemblée de la confiance qu'elle n'a cessé de lui témoigner ; il résume les travaux de l'année, et se félicite de l'état prospère de la Société Ernest Renan.

L'Assemblée, à l'unanimité, s'associe à la proposition de M. R. Dussaud, tendant à nommer M. Guignebert président d'honneur. M. Guignebert remercie l'assemblée de ce nouveau témoignage de confiance et s'excuse de ne pouvoir accepter.

Le Président informe l'Assemblée que la Société Ernest Renan sera représentée par M. Dussaud et lui aux cérémonies organisées par le Gouvernement à l'occasion du centenaire de Renan.

Le Trésorier donne lecture du compte-rendu financier, qui est adopté à l'unanimité. Le Secrétaire général donne lecture du compte-rendu moral ; il émet le vœu que le Bureau puisse, au cours de l'exercice qui va s'ouvrir, entamer les démarches nécessaires pour faire reconnaître la Société Ernest Renan d'utilité publique. L'assemblée adopte cette proposition à l'unanimité.

M. A. Lefranc lit une *lettre inédite de Renan relative à son premier voyage en Italie.* Cette lettre, découverte par M. A. Lefranc, donne d'importants détails sur certaines recherches de Renan au sujet de la philosophie médiévale

M. *F. Macler* fait une communication, dont le texte suit, sur *Un dossier Ernest Renan à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam.*

Comme j'achevais l'examen et la description des manuscrits arméniens de la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, l'aimable et distingué conservateur du département des manuscrits orientaux de cette bibliothèque, M. le Dr J. Berg, voulut bien me signaler qu'en classant des lettres échangées entre savants allemands, français et hollandais, il avait découvert un dossier « Ernest Renan ». Il poussa l'amabilité jusqu'à me proposer de me confier ce dossier pendant quelques jours, si la chose pouvait m'intéresser.

J'acceptai avec empressement et je pris copie des diverses pièces composant ce dossier, en songeant qu'il y a toujours avantage à élargir le champ de nos investigations, et à faire connaître des documents nouveaux, surtout lorsqu'ils portent la signature d'Ernest Renan.

Il ne s'agit en l'espèce ni d'archéologie orientale ni d'épigraphie sémitique ; il ne s'agit pas davantage d'histoire des religions ou de philosophie de l'histoire. Le document conservé à la bibliothèque d'Amsterdam révèle des préoccupations d'un ordre bien différent de ces diverses disciplines humaines, au demeurant fort respectables.

S'agirait-il d'un rêve, d'une chimère, de quelque chose d'inaccessible et d'irréalisable sur cette terre ? Ou bien, 1888 ans après que le cantique des anges avait retenti au-dessus des champs de Bethléhem, ne pourrait-on espérer voir s'établir sur la terre le règne de la bonne volonté, de la paix, des relations bonnes, douces et courtoises entre les hommes ?

Déjà, en 1871, Renan fait le triste aveu de sa désillusion. « J'avais fait le rêve de ma vie de travailler, dans la faible mesure de mes forces, à l'alliance intellectuelle, morale et politique de l'Allemagne et de la France, alliance entraînant celle de l'Angleterre, et constituant une force capable de gouverner le monde, c'est-à-dire de le diriger dans la voie de la civilisation libérale, à égale distance des empressements naïvement aveugles de la démocratie et des puériles velléités de retour à un passé qui ne saurait revivre. Ma chimère, je l'avoue, est détruite pour jamais. Un abîme est creusé entre la France et l'Allemagne ; des siècles ne le combleront pas... »[1].

Serment de poète, direz-vous ; amertume et désillusion d'un cœur

1. Ernest Renan, *Pages françaises* (Paris, 1921), in-18, p. 77.

brisé par la douloureuse actualité, mais qui se ressaisira dès que l'occasion s'en présentera.

Elle se présenta au printemps de l'année 1888. C'est du moins ce que nous révèle le « dossier Ernest Renan », constitué et conservé à la bibliothèque universitaire d'Amsterdam.

Ce dossier comprend deux chemises en papier fort, d'un contenu de valeur inégale.

La première chemise renferme une note sur une demi-feuille de papier à lettre bordé d'une raie noire d'un quart de deuil et libellé comme suit : « Prière à M. Lévy de remettre à M. Geiger un exemplaire de la *Vie de Jésus*, 13e édition, et des *Apôtres*. E. Renan. »

Ce n'est pas très important. Par contre, le contenu de la deuxième chemise est d'importance. Elle renferme quatre pièces imprimées et trois pièces manuscrites.

Les pièces imprimées sont :

a) Une plaquette en allemand intitulée *Frankreichs und Deutschlands Kulturaufgaben*. Ein Friedens-Brief an Ernst Renan, von Moriz Carriere. Sonderdruk aus der *Deutschen Revue*, 1888. Verlag von Eduard Trewendt in Breslau, in-8°, 15 pages ;

b) Une coupure de la *Volks-Zeitung*, Berlin, 27 mars 1888, n° 75, intitulée *Halbbildung* ;

c) Une coupure des *Blaetter für literarische Unterhaltung*, 19 avril 1888, n° 16, p. 259, sous la rubrique : *Feuilleton*.

d) Une coupure de la *Strassburger Post*, n° du 24 avril 1888, et intitulée : *ein Wort zum Frieden an alle gebildeten Franzosen*.

Les trois pièces manuscrites sont :

a) Une lettre d'Ernest Renan à Moriz Carriere, professeur à Munich, et datée du 28 mars 1888 ;

b) Une lettre de Justus Carriere à son père, Moriz Carriere, lui rendant compte d'une visite qu'il a faite chez le prince de Hohenlohe au sujet de la correspondance échangée entre Carriere et Renan ; cette lettre est datée de Strasbourg, 13 avril 1888 ;

c) Une lettre du prince de Hohenlohe au professeur Moriz Carriere, pour le remercier de lui avoir communiqué la lettre de Renan, et pour lui dire ce qu'il en pense ; cette lettre est datée de Strasbourg, 22 avril 1888.

La lettre d'Ernest Renan à Moriz Carrière se présente dès à pré-

sent sous deux formes assez dissemblables l'une de l'autre, une forme longue et une forme brève.

La forme longue est représentée par le texte imprimé dans *Pages françaises* (Paris, 1921), p. 148-155.

La forme brève est constituée par le document d'Amsterdam, que j'ai de bonnes raisons de croire inédit.

En dépit de cette double rédaction, une question d'authenticité ne se pose ni à l'égard de la lettre longue, ni à l'égard de la lettre brève. Selon toute vraisemblance, la forme longue est une sorte de brouillon, un projet de lettre que rédigea Renan, mais qu'il n'envoya pas à son correspondant, et qu'il garda par devers lui, dans ses cartons. C'est ce document qu'une main pieuse, toujours attentive à recueillir les moindres vestiges et les souvenirs émouvants d'un être cher, aura inséré dans les *Pages françaises*. Au début du texte (p. 148, n. 1), une note explique la genèse de cette lettre et consacre une notice bio-bibliographique très brève à Moriz Carrière. A la fin du texte (p. 155, n. 1), une note explicative reste pour moi une énigme.

La forme brève semble être la lettre même qui fut envoyée à Carrière ; celui-ci la transmit à son fils, qui la communiqua au prince de Hohenlohe, lequel la retourna à Moriz Carrière. C'est cette lettre qui arriva, je ne sais comment, à la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, où elle est pieusement conservée. Le meilleur moyen de vous faire connaître cette importante lettre de Renan me semble être le suivant : sur une colonne gauche, on reproduira *in-extenso* le texte long des *Pages françaises* ; en face, sur la colonne de droite, on donnera le texte d'Amsterdam, en faisant ressortir, au cours de la lecture, les divergences principales qui séparent ces deux rédactions d'un même texte.

Pages françaises	*Document d'Amsterdam*
	Paris, 28 mars 1888
(p. 148.) « Cher Monsieur,	Cher Monsieur,
« Votre belle lettre, insérée dans la *Deutsche Revue*, m'a vivement touché. Il y a si longtemps que nous n'avions reçu	Votre belle lettre, insérée dans la *Deutsche Revue*, m'a vivement touché. Il y a si longtemps que

Pages françaises	*Document d'Amsterdam*
d'Allemagne des paroles de paix et de sympathie! Quelques appels que j'avais adressés en ce sens, il y a quelques années, ne m'avaient valu que des (p. 149) réponses ironiques. Il est dans la nature du victorieux de croire la victoire éternelle et de rejeter sans les lire, les observations du vaincu. Cela nous rend d'autant plus précieuses, cher Monsieur, les bonnes paroles que vous nous adressez.	nous n'avions reçu d'Allemagne des offres de paix et de sympathie ! Vos bonnes paroles nous ont été au cœur.
J'ai vingt fois dit ce que je dois à l'Allemagne. Avant comme après 1870, l'alliance de la France et de l'Allemagne a toujours été notre rêve. L'action commune des deux nations les plus éclairées du monde me paraît nécessaire à l'œuvre générale de l'humanité ,	Oui, l'alliance de la France et de l'Allemagne a toujours été mon rêve. L'action commune des deux nations les plus éclairées du monde me paraît nécessaire à l'œuvre générale de l'humanité.
et les forces réunies de ces deux grandes masses civilisées ne me semblent pas de trop pour résister à la haine des lumières qui a encore des foyers redoutables en certaines parties de l'Europe et repousser une jeune barbarie venue de l'Est, laquelle ne sera sans danger que si elle trouve toujours devant elle une Europe unie et ferme en ses principes libéraux.	Les forces réunies de ces deux grandes masses civilisées ne sont pas de trop pour résister à la haine des lumières et de la liberté, qui a encore des foyers redoutables.
La grande culture dont l'Allemagne rationnelle a élevé le drapeau depuis 125 ans ne se suffit pas	La collaboration de la France

Pages françaises

à elle-même ; il y faut, j'en suis sûr, la collaboration de la France. L'état intellectuel et moral du monde n'a été si médiocre depuis 18 ou 20 ans que parce que l'accord de nos deux races qui est la condition du progrès humain a été profondément (p. 150) troublé. Bénie sera l'heure où cette grande rupture d'harmonie cessera. Vous semblez croire que cette heure est proche... puissiez-vous avoir raison ! Voici pourtant quelques motifs pour lequels nous hésitons encore à laisser un libre cours à notre joie.

« Ce que nous croyons savoir de l'esprit libéral du nouvel empereur d'Allemagne et les *(sic)* hautes aspirations éclairées de la personne admirable qu'un sort privilégié lui a donné *(sic)* pour compagne serait bien de nature en effet à encourager les prévisions les plus optimistes. Si l'accession au trône de l'empereur Frédéric III se faisait dans les conditions ordinaires, si l'on pouvait croire que nous sommes à l'aurore d'un règne

Document d'Amsterdam

et de l'Allemagne est indispensable pour que la grande culture rationnelle ait toute son amplitude.

L'état intellectuel et moral du monde n'a été si mauvais depuis dix-huit ou vingt ans, que parce que l'accord de nos deux races, qui est la condition du progrès humain, a été profondément troublé. Bénie sera l'heure où cette désolante rupture d'harmonie cessera ! Vous semblez croire que cette heure est proche. Puissiez-vous avoir raison ! Voici pourtant quelques motifs qui nous font croire qu'il serait prématuré encore de parler des conditions de la paix.

Ce que nous croyons savoir de l'esprit libéral du nouvel empereur d'Allemagne et des hautes aspirations éclairées de la personne qu'un sort privilégié lui a donnée pour compagne, serait bien de nature à encourager les prévisions les plus optimistes. Si l'accession au trône de l'empereur Frédéric III se faisait dans les conditions ordinaires, si l'on pouvait croire que nous sommes au début d'un règne durable[1], croyez bien

1. Rappelons pour mémoire que Frédéric III monta sur le trône le 9 mars 1888, et qu'il mourut le 15 juin de la même année.

Pages françaises

durable, croyez bien que nous n'attacherions pas d'importance à quelques paroles écrites d'avance, qui ne pouvaient manquer dans des déclarations officielles. Ce n'est point par des transformations subites, c'est par une marche lente, opérant sous la pression des nécessités du temps, que nous aurions espéré voir s'accomplir le programme de nos rêves.

« Huit, dix ans peut-être et de graves événements eussent été sans doute nécessaires pour convaincre l'Allemagne qu'elle n'a aucun intérêt à (p. 151) détenir un grand pays malgré lui. Dix ans sont bien peu de chose et toujours nous aurions compté sur l'action d'une pensée bienveillante, pacifique et compatissante, au cœur même de cette grande conscience allemande qui gouverne à l'heure qu'il est les intérêts les plus précieux de l'humanité.

« Mais vous savez, cher monsieur, bâtir sur le terrain de telles illusions serait bâtir sur la sable. Le règne qui pour l'accomplissement de nos pieuses chimères devrait être du moins d'un quart de siècle sera peut-

Document d'Amsterdam

que nous n'attacherions nulle importance à quelques paroles exigées par le ton convenu des rescrits officiels. Ce n'est point par des transformations subites, c'est par une marche lente, s'opérant sous la pression des nécessités du temps, que nous aurions espéré voir s'accomplir le programme de nos rêves.

Huit, dix ans peut-être, et de graves événements européens eussent été nécessaires pour convaincre l'Allemagne qu'elle n'a aucun intérêt à détenir un grand pays malgré lui. Huit, dix ans sont bien peu de chose, et obstinément nous aurions compté sur la victoire du bon génie, pacifique, clément et doux, placé par la bonne fortune du siècle, au cœur même de cette noble conscience allemande, que toujours nous imaginerons sur le modèle que Goethe et Herder nous avaient fait concevoir il y a cinquante ans.

Mais, vous le savez, cher Monsieur, bâtir sur le terrain de telles illusions, ce serait bâtir sur le sable. Le règne qui, pour l'accomplissement de nos pieuses chimères, devrait durer au moins un quart de siècle, sera peut-être

Pages françaises

être de quelques semaines. Le règne d'un moment aura-t-il une influence durable sur le règne qui suivra, rien n'autorise à le croire. Nous craignons donc qu'il ne faille voir qu'un épisode douloureux dans le touchant spectacle qui tient l'Europe attentive. Nous nous bornons à dire : « *Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt.* »

« Quel serait, cher monsieur, l'ordre d'idées où il conviendrait d'entrer, si vraiment des changements dans la situation réciproque de l'Allemagne et de la France se laissaient entrevoir? Pour ceux qui, comme moi, jugent la question d'après un sentiment d'amour et de pitié pour les hommes bien plus que par les prétendues (p. 152) règles des diplomates, le problème est d'une extrême simplicité. Les motifs d'amour-propre et de vanité blessée sont dénués de sens pour une âme élevée ; une seule voix reste perçante, dominante, supérieure aux mille considérations en sens contraire de la politique et de l'intérêt : c'est la voix de l'Alsace et de Metz, nous répétant à diverses reprises et d'une manière claire que c'est malgré elles qu'elles

Document d'Amsterdam

de quelques semaines. Ce règne d'un moment aura-t-il une influence durable sur le règne qui suivra ? Rien n'autorise à le croire. Nous craignons donc qu'il ne faille voir qu'un épisode douloureux dans le touchant spectacle qui tient l'Europe attentive. Nous nous bornons à dire : *Sunt lacrymae rerum, et mentem mortalia tangunt.*

Pages françaises

subissent le régime qui leur a été imposé par le traité de Francfort.

« La France a dépensé des flots de sang pour secourir des peuples envers lesquels elle n'avait nulle obligation, mais qu'elle envisageait comme injustement soumis à une domination contre laquelle ils protestaient. Comment voulez-vous qu'elle soit insensible quand de pareils cris de détresse lui sont adressés par des provinces sœurs qui, il y a quelques années, faisaient corps avec elle, et qui maintenant tendent les mains vers elle ?

« Remarquez bien que nous ne disons pas, comme beaucoup de patriotes peu philosophes : « l'Alsace appartient à la France, donc la France doit songer avant tout à la reprendre. » Non, l'Alsace n'appartient pas à la France, mais l'Alsace n'appartient pas non plus à l'Allemagne (p. 153). L'Alsace appartient à elle-même. Notre devoir à nous autres Français est de lui rendre la disposition d'elle-même. Pour cela, une neutralisation provisoire est nécessaire. Si, au bout d'une telle épreuve, l'Alsace déclare qu'elle veut être française, elle sera sûrement la bienvenue. Si

Document d'Amsterdam

Pages françaises

elle déclare qu'elle veut être allemande, rien de mieux ; si elle veut rester autonome ou s'adjoindre à la Confédération helvétique, rien de mieux encore. Nous ne sommes obligés qu'à une seule chose, c'est que la violence qui a été infligée à une portion de nous-mêmes soit réparée, c'est que l'acte d'abandon que nous avons été obligés de faire dans un moment de nécessité absolue ne pèse pas sur nous comme un reproche sanglant. Des naufragés qui n'avaient plus qu'un radeau pour se sauver ont été obligés de laisser une partie de leurs compagnons sur un îlot désert ; leur premier devoir n'est-il pas de songer avant tout aux camarades qu'ils ont été obligés d'abandonner ?

« Ce qui fait la nationalité moderne, ce n'est ni la langue, ni la race, ni la religion, ni même l'histoire, c'est la volonté de vivre ensemble, prouvée par des actes suivis. Nous croyons (p. 154) le développement de la civilisation compromis si les nationalités s'arrogent le privilège des dynasties, si les nations peuvent comme autrefois les dynasties, s'adjuger, sans les consulter, (les peuples) sur lesquels elles croient avoir des

Document d'Amsterdam

J'avais d'abord songé à discuter avec vous, devant le public, les conditions auxquelles la paix et la collaboration intime des deux nations pour

Pages françaises

droits. Il est aussi mal de persécuter un pays dans sa langue et dans ses sympathies nationales que dans sa religion. La méconnaissance de ce principe entraînera, nous le croyons, des malheurs incalculables.

« La figure du monde passe si vite que ce qui paraissait à un certain jour impossible peut bien vite après devenir un principe secourable et accepté de tous. Votre lettre d'un caractère si élevé prouve que la grande conscience allemande du temps de Herder et de Gœthe vit encore. Vous avez raison de croire que beaucoup d'âmes dans le monde, désabusées sur bien des choses, n'ont plus qu'un désir, celui de voir consolidée après elles cette œuvre de la raison humaine, fruit de tant de larmes, et que tant de passions aveugles menacent en sens opposés. Les vrais croyants de notre siècle entrevoyaient comme une chance hautement favorable à leurs vœux que, pendant des années, deux créatures excellentes, assujetties (p. 155) autant que l'on voudra aux exigences nationales, mais en communion générale avec le bien général de l'humanité, eussent présidé aux destinées du premier empire du

Document d'Amsterdam

l'avenir pourrait être conçue ? Mais à quoi bon, vraiment ? A moins que, par une sorte de miracle, l'empereur Frédéric III ne revienne à la santé, la situation n'a pas changé. Attendons.

La figure du monde passe si vite que ce qui paraissait à un certain jour impossible peut, bientôt après, devenir un principe secourable et accepté de tous. Attendons. Gardez cette lettre sans la publier. Le moment n'est pas venu d'ouvrir des préliminaires que rien n'appelle.

Pages françaises

monde. *Dis aliter visum.* Vous nous assurez que, malgré tout, il faut espérer en l'avenir. Puissiez-vous avoir raison ! Croyez, en tout cas, que nous avons été profondément émus de vos bonnes paroles. Ce brin d'olivier, nous arrivant par-dessus les eaux du déluge, nous a fort réjouis dans notre arche, d'où, je vous assure, il nous tarde bien de sortir. Croyez à mes sentiments les plus distingués et les plus dévoués [1].

E. RENAN.

Document d'Amsterdam

Mais laissez-nous vous remercier de la bonne action que vous avez faite. A l'encontre de ce qui est l'habitude des victorieux, vous avez pris l'initiative des propos de réconciliation avec les vaincus. Ce brin d'olivier, nous arrivant par-dessus les eaux du déluge, nous a fort réjouis dans notre arche, d'où, je vous assure, il nous tarde bien de sortir.

Veuillez croire, cher Monsieur, à mes sentiments les plus distingués et les plus dévoués.

Ernest RENAN,

Collège de France, Paris.

Quel fut, en France et en Allemagne, l'accueil réservé à cette correspondance échangée entre un savant français et un savant allemand d'origine française[2] ? Je ne me risquerai pas à vous le dire. L'examen de cette question nous entraînerait du reste hors des limites d'une simple communication.

Mais ce qu'il convient de signaler est l'écho que rencontra la lettre de Renan dans l'entourage du gouverneur de l'Alsace.

Le premier de ces échos est fourni par une lettre de Justus Carrière à son père, Moriz Carrière, datée de Strasbourg, 13 avril 1888. Il lui dit en substance ceci : cet après-midi, nous avons assisté à la réception de la princesse. Hohenlohe me parla tout de suite de toi et me dit que tu lui avais envoyé récemment la lettre à Renan ;

1. « Cette lettre est datée du 28 mars 1888. Il est à présumer que Renan en avait eu connaissance à l'avance. »

2. Moriz Carrière descendait des réfugiés qui quittèrent la France à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes.

elle l'a beaucoup intéressé et il est tout à fait d'accord avec toi. J'ajoutai que Renan avait lui aussi répondu, qu'il était d'accord avec toi, mais qu'il demandait qu'on ne publiât pas sa lettre. Hohenlohe continua, en disant que tu avais omis une seule chose : de prendre en considération les forces isolées qui, deçà et delà, travaillent contre la paix des peuples. Ici, il fut interrompu et, plus tard, je saisis une fois encore l'occasion de lui parler pour lui faire savoir que, si cela pouvait l'intéresser, tu lui communiquerais volontiers la lettre de Renan. Il acquiesça, ajoutant qu'il lisait volontiers tout ce qu'écrit Renan et qu'il le tenait pour le meilleur des écrivains actuellement vivants. Il me cita les œuvres de Renan qu'il avait lues, s'arrêta un instant, puis m'expliqua que diverses forces obscures travaillaient contre la paix des peuples : les Bonapartistes, les Orléanistes, les Jésuites, les Boulangistes, etc.

Le deuxième écho, et qu'il convient de citer presque in-extenso, est la lettre qu'adressa Hohenlohe au professeur Moriz Carrière, pour le remercier de lui avoir communiqué la lettre de Renan : cette lettre est, comme tout ce qu'écrit Renan, parfait dans la forme ; elle montre même que son auteur a su se préserver d'un jugement naïf. Sur un seul point, il ne réussit pas à se séparer de ses compatriotes et c'est précisément celui auquel viendront échouer toutes les tentatives d'édifier une œuvre de paix. Lui aussi lie son espoir de paix à la condition de restituer l'Alsace et la Lorraine. Le programme de ses rêves consiste en ceci : il espère que l'Allemagne se persuadera « qu'elle n'a aucun intérêt à détenir un grand pays malgré lui ». J'ai toujours rencontré cette condition lorsque je parlais de réconciliation avec des Français, même avec les plus raisonnables. De ce que Renan lui-même ne parvient pas à se défaire de ce rêve montre combien peu nous avons à compter sur une paix durable. Hohenlohe termine sa missive en remerciant Carrière de lui avoir communiqué le texte de sa lettre à Renan.

Trois coupures de journaux complètent la documentation du « dossier Ernest Renan » d'Amsterdam

La *Volks-Zeitung* publie un long et indigeste article, intitulé *Halbbildung*, et dans lequel, prenant prétexte de la lettre de paix de Moriz Carrière, on traite de la demi-culture, considérée sous un jour

plutôt péjoratif. L'auteur en a surtout à Carrière qui se croit un homme de culture intégrale et qui se permet de critiquer Bebel et consorts. On prend la lettre de Carrière à Renan comme prétexte pour reprocher à Carrière de vouloir s'élever au-dessus de ses contemporains et de prétendre leur donner une leçon dont il n'ont que faire.

Les *Blaetter für literarische Unterhaltung* sont plus modérées dans le fond et dans la forme. On y expose que Carrière a le sentiment très net que l'Allemagne serait assez disposée à se montrer pacifique envers la France. Il n'existe aucune raison pour une tension entre ces deux nations. On espère que Renan usera de son influence et de son talent pour provoquer l'apaisement des cœurs et travailler à la réconciliation des deux peuples. Toutefois, il ne faudrait pas se bercer de trop d'illusions, lorsqu'on se rappelle qu'en 1871 la voix même de de Pressensé ne faisait pas exception à celle de ses compatriotes.

L'article de la *Strassburger Post* est de beaucoup le plus documenté et le moins mal écrit. On y rappelle qu'au printemps de l'année 1867, deux savants étaient assis dans une tranquille chambre d'études à Paris, et échangeaient amicalement leurs idées. Tous deux étaient la gloire et l'ornement du monde savant, l'un en France, l'autre en Allemagne. Le Français était merveilleusement au courant de la science allemande ; c'était Ernest Renan. L'Allemand n'était pas de pur sang germanique. Descendant d'une famille française émigrée en Allemagne à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, Moriz Carrière possédait à la fois la science française et la science allemande. Il pouvait donc, comme Renan, rêver d'un rapprochement entre ces deux pays civilisés, et l'on suppose que la correspondance échangée en 1888 entre ces deux savants prit naissance lors de cette conversation de 1867. Dès cette date, ces deux être supérieurs estimaient qu'il fallait faire l'impossible pour éviter la guerre. C'était là le premier des devoirs sociaux à remplir, le premier devoir de la civilisation, et dont l'idée devait être reprise et développée dans la lettre que Carrière adressait à Renan en 1888 sur les Kulturaufgaben de la France et de l'Allemagne. L'auteur de ce long article expose en quoi consiste la civilisation française ; il s'étend également sur les beaux côtés de la civilisation allemande

et il brosse un tableau qui n'est pas dépourvu d'intérêt sur les avantages moraux, intellectuels et matériels que la France et l'Allemagne retireraient d'un rapprochement sincère et définitif. Il ne voit aucun empêchement à ce que ce rêve devienne une réalité, et il énumère avec complaisance les résultats immédiats que procurerait ce rapprochement franco-allemand.

Mais...

Ce fut un rêve, d'un instant, qui se dissipa à l'heure où se dispersent les brumes du matin. Du point de vue de l'histoire, il pouvait être intéressant de vous le signaler. C'est ce que j'ai tenté de faire, en m'effaçant derrière les documents et en laissant parler les faits.

Il est procédé à l'élection du Bureau de la Société pour l'exercice 1923, et au remplacement des membres du Comité sortant. Le Secrétaire général proclame les résultats du vote et le Bureau est constitué comme suit :

Président : M. Th. Homolle ; *Vice-Présidents* : MM. René Dussaud et Eug. de Faye ; *Secrétaire général* : M. P. Alphandéry ; *Trésorier* : M. F. Macler ; *Secrétaire des séances* : M. A. Alba.

Les membres du Comité sortants sont réélus à l'unanimité.

La séance est levée à 6 h. 1/4.

Séance du 20 janvier 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. R. Dussaud préside.

Présents : MMmes Frazer, Després, J. Mélon, Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alba, Alphandéry, Couchoud, Deny, R. Dussaud, Girard, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Michaut, Moncel, de Pulligny, Roberty, Roman, Sidersky, Sinapian, Strauss.

M. R. Dussaud donne lecture d'une lettre de M. Th. Homolle qui, empêché par son état de santé, s'excuse de ne pouvoir présider la séance.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de l'Assemblée générale qui est adopté sans observations.

MM. R. Dussaud et Guignebert donnent quelques détails sur les solennités que le Gouvernement compte organiser en l'honneur du centenaire de Renan.

Le Secrétaire général fait savoir que la *Bibliographie des œuvres de Ernest Renan*, par MM. H. Girard et H. Moncel est sur le point de paraître, ainsi que l'ouvrage postume de M. Gédéon Huet sur les *Contes populaires*.

M. *P. L. Couchoud* prend la parole pour une communication sur *la reconstitution et le classement des lettres de saint Paul* dont le texte sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Après un échange de remarques entre MM. *Guignebert, Sidersky, Goguel, de Pulligny, R. Dussaud* et *Lebègue*, la séance est levée à 6 h. 1/2.

Le Gérant : F. Gaultier.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — 4, rue Garnier. Angers.

De l'Influence du Gnosticisme sur Origène

Nombreuses ont été les influences qui ont formé la pensée du célèbre théologien chrétien du IIIe siècle. Christianisme populaire, Saintes Écritures, enseignement de Clément d'Alexandrie, philosophie grecque, érudition alexandrine l'ont tous marqué de leur empreinte. Il en est une que l'on ne compte pas habituellement parmi les influences qui ont formé les doctrines d'Origène. C'est le gnosticisme.

Mais n'en a-t-il pas été l'adversaire acharné? Perd-il jamais une occasion de dénoncer Basilide, Valentin, ou Marcion? Même à Césarée, lorsqu'il instruit le peuple en ses homélies, il met ses auditeurs continuellement en garde contre les doctrines des hérétiques. Une antipathie aussi prononcée a dû l'immuniser contre toute influence gnostique. N'oublions pas cependant qu'Origène n'a guère été moins sévère pour la philosophie grecque que pour le gnosticisme. Il ne lui est pas arrivé comme à son maître Clément, d'exprimer de l'admiration pour Socrate, Platon ou Zénon. Il n'en est pas moins certain qu'il est imprégné jusqu'aux moelles de leurs doctrines. Or il connaît fort bien les ouvrages des théologiens gnostiques, il les a lus, médités, commentés. C'est ainsi qu'en écrivant lui-même son commentaire sur le IVe évangile, il avait constamment sous les yeux celui du valentinien Héracléon. Il le cite ; il le critique, mais parfois aussi il l'approuve. Quand on pratique avec ce soin même des auteurs contre lesquels on est prévenu, il est impossible de ne pas leur emprunter quelque chose. Pour rester réfractaire à la contagion de leur esprit et de leurs idées, il faudrait être un Tertullien. Platon, pas plus que Marcion, n'a trouvé grâce aux yeux de ce juriste étroit. Origène était d'une autre

trempe. Il avait trop d'ouverture d'esprit pour ne pas être sensible aux idées justes, quelle qu'en fût l'origine.

Mais quel est le gnosticisme dont il a réellement subi l'influence? Ce ne fut pas celui des sectes ou confréries qui pullulaient autour de l'Église au IIIe siècle. Celles-ci différaient profondément des grandes écoles gnostiques du IIe siècle. En fait, Origène paraît les connaître assez mal. Il lui est arrivé de s'occuper de la secte des Ophites. On est surpris de constater qu'avant de se renseigner il n'en connaissait guère que le nom. Il a eu toutes les peines du monde à recueillir sur leur compte le peu d'information qu'il nous a donnée dans son *Contra Celsum*. Les Gnostiques qu'il connaît pour les avoir pratiqués, ce sont les théologiens du IIe siècle depuis Basilide jusqu'à Héracléon et à Ptolémée. Il est naturel du reste que seuls les exégètes et les dogmaticiens parmi les Gnostiques l'aient intéressé.

Pour nous en convaincre, il suffira, nous semble-t-il, d'analyser quelques-unes des doctrines d'Origène et de les rapprocher de celles des maîtres gnostiques. On sera peut-être surpris de voir à quel point il a subi le contrecoup de la théologie gnostique. On verra que c'est elle qui a posé certaines questions devant sa pensée; par là elle a stimulé sa réflexion, elle l'a orientée dans une certaine direction. Parfois même, il lui a été impossible de ne pas être sensible à la justesse de certaines idées gnostiques. Il est arrivé de cette manière que sa pensée sur des points essentiels s'est en partie calquée sur celle des grands Gnostiques.

Que pensent des *Écritures* les Gnostiques et Origène? Tous deux les allégorisent. Dans l'application qu'ils font de la même méthode, les Gnostiques n'ont pas plus d'originalité que le commentateur chrétien, et celui-ci ne l'applique pas autrement que ceux-là. Pour s'en assurer, il suffit de comparer Origène à Héracléon. L'un et l'autre commentent le quatrième évangile, et si leurs théologies s'opposent, leur mode d'interprétation est identique.

Tout d'abord comment juge-t-on l'Ancien Testament de part et d'autre? Sur la foi des Pères on a longtemps cru que

les Gnostiques rejetaient tous le vieux livre. L'ignorance des hérésiologues s'accordait avec leur intérêt pour voiler les véritables opinions de leurs adversaires. Grâce aux fragments authentiques des écrits gnostiques que nous possédons, il est possible de retrouver ces opinions et de les rétablir dans leur diversité.

Les vues extrêmes sont représentées par Marcion et son école. Ceux-là rejettent radicalement l'Ancien Testament. Ce livre est l'œuvre du Démiurge. On en viendra même dans certains milieux marcionites à déclarer que l'Ancien Testament a été inspiré par le Diable. On sait maintenant que ces vues n'ont jamais été professées par l'école de Valentin. Bien loin de là, Ptolémée, dès les premières lignes de sa lettre à Flore, les répudie. Il écarte à la fois l'opinion marcionite et l'opinion courante dans l'Église. Il prétend faire un choix dans l'Ancien Testament. Ses vues sont modérées. Plus conservatrices encore paraissent avoir été celles de l'auteur de la *Pistis Sophia*. Dans le deuxième traité de ce recueil on cite les psaumes pénitentiaux, on y voit le modèle des oraisons de Pistis Sophia. C'est à croire que pour l'auteur l'Ancien Testament est aussi sacré que pour le simple fidèle. On en a conclu que ce gnostique a voulu se rapprocher de l'Église. Si telle a été sa préoccupation, il est étrange qu'il ait sur tous les autres points professé des vues bien propres à lui aliéner les sympathies de l'Église. Il nous suffit de constater que son exemple confirme celui de Ptolémée. Dans les écoles gnostiques, l'unanimité en ce qui concerne l'Ancien Testament était loin d'exister. Un autre exemple non moins significatif est celui de certains Gnostiques des *Philosophumena*, notamment du Naassène. Celui-ci est syncrétiste. Aussi tous les livres sacrés, quelle qu'en soit la provenance, ont la même autorité à ses yeux. Une légende babylonienne ou phrygienne vaut un mythe biblique. On les invoque au même titre.

Il n'est pas impossible de savoir sur quels principes reposent ces vues. Pourquoi Marcion rejette-t-il l'Ancien Testament avec une telle intransigeance? C'est parce que ce livre pro-

clame un Dieu qui n'est pas celui de Jésus-Christ. Le Dieu de Moïse et des prophètes est d'une autre essence que le Père céleste. C'est le Démiurge. C'est le Dieu juste, ce n'est pas le Dieu bon. L'Ancien Testament qui le glorifie est son livre, et par conséquent le disciple de Jésus doit le repousser avec le dieu que le Maître a rejeté dans l'ombre en nous révélant le Père. C'est donc pour un mobile religieux que le célèbre hérétique répudie la Bible juive. C'est son sens chrétien qui le pousse à cet excès. Le cas d'un Tatien est de même nature. Il a commencé par un rigorisme qui a dégénéré en un ascétisme absolu. Devenu encratite, Tatien condamnait le mariage. Or il constate que l'Ancien Testament est aussi contraire que possible à son sentiment. Ce livre exalte le mariage, prescrit de procréer des enfants. Il n'en a pas fallu davantage pour que Tatien répudiât l'Ancien Testament. Lui aussi rejette le vieux livre pour des raisons toutes morales et religieuses. Ce sont des raisons de même nature qui ont inspiré à l'auteur de l'épître à Flore sa critique biblique. Quel est le critère que Ptolémée propose pour faire une sélection parmi les textes de l'Ancien Testament? On gardera tout ce qui s'accorde avec l'enseignement de Jésus. La parole du « Sauveur » voilà le critère. Le correspondant de Flore ne veut retenir de l'Ancien Testament que ce qui agrée à son sens chrétien.

Rien ne serait plus faux que de supposer que la critique biblique des Gnostiques se soit inspirée d'un principe rationaliste. Pour l'historien moderne, la question que soulève le vieux livre, est exclusivement celle de sa valeur documentaire. Quel crédit méritent les écrits qui le composent? Quelle est la valeur historique des récits et des mythes qu'ils contiennent? Ce sont là des questions qui n'ont jamais effleuré les théologiens gnostiques. Il s'agit pour eux uniquement de savoir quelle est la valeur religieuse de l'Ancien Testament, partant quelle autorité spirituelle lui revient. Faut-il le garder ou le rejeter, ou encore contient-il des parties qu'il faut revendiquer, voilà les questions que Marcion et Apelle, Héracléon et Ptolémée, d'autres encore sans doute, se sont posées.

Ces questions, personne ne les avait soulevées dans l'Église

chrétienne. Pour l'Église apostolique, y compris l'apôtre Paul, l'Ancien Testament est le recueil des oracles de Dieu. Tout au plus se permet-on de l'allégoriser ici et là. Un siècle plus tard on en est au même point de vue. Pour Justin, Irénée, Tertullien, il n'y a pas de question de l'Ancien Testament. Clément d'Alexandrie lui-même ne l'a pas posée. Ce mérite revient tout entier aux théologiens gnostiques. Ils ont tout ensemble soulevé la question et en ont proposé des solutions.

L'idée qu'Origène s'est faite de l'Ancien Testament est fort précise. Tout d'abord, il n'a jamais admis que la révélation de l'Ancien valût celle du Nouveau Testament. Il n'ignore pas que les simples chrétiens ne les distinguaient pas. Il connaît les arguments que l'on peut faire valoir en faveur de cette opinion. Cette opinion, il la désavoue expressément, et ces arguments il les réfute. L'épisode des noces de Cana, grâce à l'allégorie, lui fournit une image frappante et une raison péremptoire. « En effet, avant Jésus, l'Écriture était véritablement de l'eau, depuis son avènement, elle est devenue pour nous du vin [1] ». Ailleurs, il s'écrie : « L'Ancien Testament n'est pas l'Évangile [2]. »

On sait que notre théologien n'admet pas les anthropomorphismes de la Bible juive. Il ne retient ces façons de parler de Dieu qu'en les expliquant, finalement qu'en les diluant. Ce qui est remarquable, c'est que sur ce point il ne s'exprime pas avec moins de force dans les homélies que dans ses commentaires.

Les récits de l'Ancien Testament déjà alors étonnaient et même scandalisaient beaucoup d'esprits. Celse ne tarissait pas de critiques à leur adresse. On sait qu'elles étaient parfois singulièrement mordantes. Origène n'a pas été insensible à ce qu'elles avaient de fondé. Il faut lire dans son homélie sur l'arche de Noé la critique qu'il en fait, de ses dimensions, etc. Il s'est expliqué sur ces récits dans un long passage

1. *In Johan*, XIII, 62.
2. *Ibidem*, I, 3.

du *Contra Celsum*[1]. En somme, ils l'embarrassent ; et ce n'est que grâce à l'allégorie qu'il parvient à les sauver.

Curieuses et non sans intérêt sont ses idées sur les hommes de l'Ancien Testament. Certaines gens, dit-il, proclament la supériorité des apôtres sur Moïse et les prophètes. Ce sont les hérétiques. D'autres n'admettent pas cette prétendue supériorité, ce sont les chrétiens. Origène hésite entre ces opinions contraires. Tantôt il se contente d'exposer les arguments et les textes bibliques que font valoir les uns et les autres. Il laisse au lecteur le soin de conclure. C'est ce qu'il fait par exemple dans *In Johan.*, XIII, 48. Impartialité qui n'est pas sans étonner, d'autant plus que l'apparente objectivité de l'auteur laisse percer sa secrète prédilection. D'où vient en effet que l'opinion qui ne représente pas celle de la plupart des chrétiens soit exposée avec plus de force et de clarté que l'autre? Dans un autre passage de son commentaire de Jean[2], Origène signale le danger de tomber dans l'erreur hérétique, si l'on adopte l'idée que les hommes de l'Ancien Testament sont inférieurs aux apôtres. Il la combat et développe encore une fois toutes les raisons que l'on peut alléguer en faveur de l'opinion chrétienne. Mais est-il lui-même bien convaincu? L'obscurité de son exposé en ferait douter. Quoi qu'il en soit, il n'a pas admis l'opinion courante sans y faire une réserve. Parmi les prophètes les seuls que l'on puisse mettre sur le même niveau que les apôtres, ce sont les « parfaits », tels Moïse, Josué, Ésaïe[3]. Enfin, dans un passage important de ce même commentaire[4], Origène déclare expressément que si les hommes de l'Ancien Testament ont adoré le même Dieu que Jésus-Christ et les apôtres, il n'en est pas moins certain qu'ils ne l'ont pas connu comme Père. Dans les innombrables prières du Psautier on n'invoque jamais Dieu

1. *Contra Celsum*, IV, 31-52.

2. *In Johan*, VI, 3-6.

3. *Ibidem*, VI, 4 : il veut prouver « que ceux qui dans les précédentes générations ont été parfaits ont eu des connaissances qui n'étaient pas inférieures à celles que le Christ avait révélées aux apôtres. »

4. *Ibidem*, XIX, 5 : καὶ ἔστι γε τοῖς ἑτεροδόξοις λέγειν χαριζόμενον αὐτοῖς ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν Πατέρα Μωϋσῆς καὶ οἱ Προφῆται.

en lui disant Père. Origène avoue que c'est une concession qu'il fait aux hérétiques.

Cette esquisse des idées d'Origène sur l'Ancien Testament met suffisamment en lumière la parenté qu'elles ont avec celles des Gnostiques. Comme eux, notre théologien considère la Bible juive comme inférieure à l'Évangile et même au Nouveau Testament tout entier. Sur ce point, il se sépare nettement de la masse chrétienne. Non pas qu'il aille jusqu'aux vues radicales de Marcion et de son école. Il les repousse comme l'avait fait avant lui Ptolémée. Mais tout autant que celui-ci, il place au-dessus de la parole de Moïse et des prophètes celle de Jésus-Christ. Comme les théologiens gnostiques aussi, il reconnaît qu'il y a une profonde différence entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament. Assurément il s'applique à diminuer la distance ; il soutient qu'il n'y a ni opposition ni incompatibilité entre le Jahvé des prophètes et le Père céleste de Jésus-Christ. Il n'en reste pas moins que s'il ne pouvait recourir à l'allégorie, à peine pourrait-il sauver le premier. Est-il moins sensible à la critique que l'on pouvait faire des grandes personnalités de l'Ancien Testament ? Sans doute il les défend le plus qu'il peut, il est cependant forcé de reconnaître que par plus d'un côté les apôtres leur sont supérieurs. En ce qui concerne enfin les récits de l'Ancien Testament, au fond il ne les traite pas avec moins de sévérité que ne le faisaient les Gnostiques, et s'il les conserve, ce n'est que parce qu'il les allégorise. Les difficultés mêmes qu'ils offrent justifient précisément à ses yeux la méthode qu'il leur applique.

On l'a vu, la critique biblique des théologiens gnostiques s'inspire moins de considérations rationalistes que de raisons d'ordre moral et religieux. Cela est également vrai d'Origène. En veut-on une preuve ? Il a lu, étudié Celse. Or, la critique si forte parfois que fait le philosophe païen des récits de l'Ancien Testament n'émeut en aucune façon son adversaire chrétien. Celui-ci se tire de toutes les objections par l'allégorie. Elle lui est un bouclier invincible, pense-t-il, contre tous les traits du rationalisme philosophique. Tout autre est son

attitude en face de la critique gnostique. Pourquoi ? Parce que la sienne comme la leur est essentiellement d'inspiration religieuse. S'il écarte avec tant de vivacité et même d'indignation les expressions bibliques qui représentent Dieu comme sujet à certaines passions humaines, c'est parce que ce langage, si on le prend dans le sens littéral, lui paraît porter atteinte au caractère même de Dieu. C'est une « impiété » de l'employer. Si l'Écriture en fait usage, c'est pour des raisons spéciales, et jamais elle n'a entendu qu'on les prît au pied de la lettre. Veut-on bien se rendre compte des raisons intimes qui ont fait qu'Origène n'a pas sacrifié l'Ancien Testament, que l'on médite la page éloquente qu'il a écrite dans son commentaire sur Jean en réponse à certains hérétiques qui soutenaient qu'il n'y avait aucune utilité à conserver les prophètes[1]. Il garde les prophètes, non pas seulement parce qu'ils ont annoncé le Christ, prédit les détails de sa carrière, quoique ces prédictions servent souvent à gagner les esprits, mais c'est surtout parce qu'ils nous révèlent Dieu et le Christ. Ils sont pleins de clartés sur ces sujets, et Origène ne veut pas s'en priver. Ce n'est donc pas par accommodation au sentiment populaire des chrétiens que notre théologien défend l'héritage biblique, c'est pour des raisons intimes et profondes tirées de son sentiment religieux et chrétien. A ce point de vue encore, il se rencontre avec les meilleurs théologiens gnostiques. Toute la différence consiste dans la nuance et la profondeur du sens religieux des uns et des autres. Marcion sent profondément ce qui est vraiment chrétien, mais il est totalement fermé à toute autre forme du sentiment religieux. La religion de l'Ancien Testament lui est lettre close. Ptolémée est plus large ; son sens religieux est plus délicat ; il sent qu'il y a dans l'Ancien Testament des parties précieuses ; il s'efforce de les dégager ; il fait un choix. Origène a la vue encore plus étendue. Son sens intime l'avertit qu'il y a dans le vieux livre plus de choses pour l'âme que ne le pensent un Ptolémée ou un Héracléon. Comme

1. *In Johan.* II, 34.

il dispose de l'allégorie la plus perfectionnée, il entreprend avec une vaillance magnifique de transformer même les parties arides de la Bible juive en pages instructives et édifiantes pour la foi.

Pour Origène, il y a eu une question de l'Ancien Testament. Il s'est demandé si ce livre demeurait pour les chrétiens comme pour Israël un recueil d'oracles divins. Cette question, il est le premier théologien de la grande Église qui l'ait aperçue et posée. Pour ses prédécesseurs, elle n'existe pas. Ni Tertullien, ni Irénée, ni même Clément, n'ont vu le problème. Ce n'est pas à leur école qu'Origène aurait pu en soupçonner l'existence. N'est-il pas vraisemblable que ce sont les théologiens gnostiques qui l'ont rendu sensible à un problème qui existait réellement, et qui tôt ou tard devait se poser ? C'est donc la pensée gnostique qui a mis en mouvement celle d'Origène et qui lui a ouvert les voies. Puis, si l'on n'admet pas qu'il a subi à son insu l'influence de cette pensée, comment expliquera-t-on ses idées sur l'Ancien Testament ? Tertullien a beau lire les *Antithèses* de Marcion, analyser ce livre, en discuter les idées, la pensée du théologien gnostique n'exerce aucune influence sur la sienne. Absolument rien ne passe de Marcion à Tertullien. La haute intelligence d'Origène ne pouvait rester entièrement réfractaire à une pensée et à une science dont parfois, dans les commentaires du moins, il reconnaissait la valeur.

On peut faire les mêmes observations en ce qui regarde le Nouveau Testament. Le Naassène des *Philosophumena* d'Hippolyte ne fait aucune différence entre une parole de Jésus ou de Paul et une sentence de philosophe ou une légende babylonienne. Il est syncrétiste. Cependant son point de vue est loin d'être celui de la plupart des théologiens gnostiques. Même au IIIe siècle, les Gnostiques des documents coptes sont encore aux antipodes de son éclectisme. Ils ne mettent rien au-dessus des oracles chrétiens. Pour les théologiens gnostiques du IIe siècle, on peut affirmer que le Nouveau Testament faisait autorité.

Ceux-ci appliquaient aux évangiles et aux épîtres la mé-

thode allégorique sans aucune restriction. Ceci constituait une nouveauté dans l'interprétation des écrits du Nouveau Testament. Irénée nous a conservé des échantillons de ces allégories gnostiques. Dans les fragments d'Héracléon nous avons l'exemple d'un commentaire allégorique et ils suffisent pour nous en donner une idée précise.

Cet exemple, Origène l'a suivi. Que l'on compare son exégèse allégorique du IVe évangile et celle d'Héracléon, et l'on verra qu'il n'y a aucune différence. Le procédé est le même chez l'un et chez l'autre. Sans doute, Origène ne proscrit pas absolument le sens littéral, le seul qu'admettait ordinairement le simple chrétien, mais dès qu'il présente quelque difficulté un peu sérieuse, il l'écarte. Il le fait même avec insistance. Pourquoi ? Pour enfermer le lecteur dans un véritable dilemme. Si l'on maintient le sens littéral, on fait dire une absurdité ou une impiété à l'Écriture. Si on y renonce, on est forcé d'allégoriser le texte. Les difficultés du sens littéral deviennent ainsi pour Origène la justification même de sa méthode. Il est donc partisan aussi convaincu de l'application de l'allégorie au Nouveau Testament qu'Héracléon ou tel autre exégète gnostique. S'il ne la pousse pas aussi loin, c'est que sa foi traditionaliste l'arrête. Entre lui et ses prédécesseurs gnostiques, ici encore, il n'y a qu'une nuance [1].

Parmi les écrits du Nouveau Testament lui-même, les théologiens gnostiques font des distinctions. Ils placent les paroles de Jésus au-dessus des épîtres. Ainsi c'est au nom de ce qu'il considère comme l'Évangile authentique que Marcion non seulement rejette l'Ancien Testament, mais prétend expurger les évangiles et les épîtres. Puis c'est une idée courante chez les Gnostiques qu'à côté de la tradition écrite il a existé un enseignement secret de Jésus qu'il a confié à ses disciples. Ils prétendent en être les dépositaires, et c'est au nom de cette révélation supérieure ésotérique, qu'ils font parler Jésus lui-même dans certains écrits tels que la *Pistis Sophia*.

1. Exemples : *In Johan*, X, 4 et 5 ; 25 et 26 ; 31, XIII, 39 et 40, etc.

Quelques-unes de ces distinctions, notamment les plus importantes, Origène les a faites à son tour. Ainsi il se refuse à mettre sur le même niveau les paroles apostoliques et celles de Jésus. C'est ce qui ressort nettement de sa discussion sur la définition du terme « Évangile » qui ouvre son commentaire de Jean. Il se demande si les épîtres font partie de l'Évangile au même titre que les écrits ainsi appelés. Il ne l'admet pas[1]. Dans une phrase qui paraît bien exprimer son vrai sentiment, il dit : « Les paroles apostoliques sont pleines de sagesse, dignes d'être crues, tout à fait appropriées, mais elles ne peuvent se comparer à celles du Seigneur[2]. »

Dans le même passage, Origène classe les oracles bibliques d'après leur valeur religieuse. Au sommet, c'est le IVe évangile, puis les trois autres, ensuite les épîtres, et enfin l'Ancien Testament. C'est la conclusion de toute sa discussion[3].

Mais l'Évangile écrit ne suffit pas plus à Origène qu'aux théologiens gnostiques. Citons quelques textes du reste bien connus. Dans le commentaire de Jean, se trouve une interprétation allégorique de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem d'après Matthieu[4]. L'ânesse représente l'Ancien Testament, le poulain, le Nouveau. Notons en passant qu'Origène déclare que celui-ci offre moins de difficultés que l'autre. L'Ancien est donc inférieur au Nouveau. Son interprétation établie, il soutient que le texte prouve qu'un jour vient où les Écritures ne suffisent plus. L'ânesse et le poulain sont renvoyés au moment où Jésus pénètre dans Jérusalem, c'est-à-dire dans l'âme pour en chasser certains « raisonnements mercantiles ».

Cette idée qu'il y a une parole de Jésus qui dépasse la parole écrite, et qui par sa nature même n'est accessible qu'à un petit nombre, à « ceux qui se penchent sur le sein

1. *In Johan*, I, 3 : οὕτως οὐκ ἔσται εὐαγγέλιον τὸ κατὰ τὰς ἐπιστολὰς πᾶν γράμμα ὅταν παραβάλληται τῇ διηγήσει τῶν περὶ Ἰησοῦ πράξεων καὶ λόγων αὐτοῦ.

2. *Ibidem*.

3. *Ibid*. I, 4 : ἀπαρχὴ πάσης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον . . τῶν δὲ εὐαγγελίων ... τὸ κατὰ Ἰωάννην et noter la raison qu'il donne.

4. *In Johan*, X, 29, 30.

de Jésus », Origène la formule avec plus de hardiesse dans un long passage du même commentaire[1]. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'il justifie sa pensée en s'appuyant sur une série de textes du Nouveau Testament qui de tout temps ont été allégués pour légitimer la prétention à une gnose transcendante.

Cette connaissance qui ne se trouve pas dans les livres sacrés constitue ce qu'Origène appelle « l'Évangile éternel ». Dans le commencement de son commentaire du IVe évangile, il distingue nettement entre l'évangile corporel et l'évangile spirituel. Le premier est destiné aux simples, l'autre est réservé à ceux « qui sont pourvus de l'esprit ».

Voilà des vues qui assurément n'ont rien de commun avec l'idée que la plupart des chrétiens se faisaient du Nouveau Testament, alors qu'elles ont une évidente analogie avec celles des théologiens gnostiques. Le peu que nous savons de celles-ci suffit pour que l'analogie éclate aux yeux. Que conclure, si ce n'est que les idées gnostiques en ce qui concerne les évangiles et les épîtres, ont amené Origène à réfléchir, qu'elles l'ont aidé à discerner la faiblesse des idées courantes dans l'Église, qu'il n'a pas pu s'empêcher de reconnaître la justesse de celles de l'adversaire et que c'est ainsi qu'il les a adoptées, en les appropriant naturellement à sa foi.

Les analogies qu'accuse la *doctrine de Dieu* des Gnostiques avec celle d'Origène sont telles qu'on serait tenté d'en conclure que celle-ci dérive en une large mesure de la première. On ferait cependant, croyons-nous, fausse route. Ce qui bien plutôt explique les analogies dont il s'agit, c'est qu'Origène et les théologiens gnostiques ont subi l'influence du platonisme. C'est lui qui, au temps de notre théologien, façonne l'idée que la plupart des hommes cultivés et lettrés se font de Dieu. Le principe suprême apparaît désormais comme absolument élevé au-dessus du Cosmos, et sans aucun rapport direct avec la matière. En même temps, les passages de la République et des Lois sur le caractère moral de Dieu ou des

1. XIII, ch. 5 et 6.

dieux font une impression profonde sur les esprits religieux parmi les intellectuels. Il devient entendu que la responsabilité du mal et des maux ne remonte à aucun degré jusqu'au principe suprême. Tel mot de Platon devient un axiome que nul ne songe à contester. Dans ce domaine, l'influence de l'auteur du Phédon a été souveraine. Philon, Plutarque, Basilide, Origène, sont tous imbus de l'idée de la transcendance de Dieu comme de sa perfection morale. A ce point de vue, il n'y a pas de différence appréciable entre leurs affirmations respectives.

Quoique d'une autre façon que le platonisme, le stoïcisme n'eut pas moins d'influence sur les idées de Dieu et de la Providence. Le Portique a popularisé l'idée de l'immanence dans le Cosmos, non pas de Dieu lui-même mais du divin. En cela, cette philosophie répondait à un instinct fondamental de l'âme grecque. Pour celle-ci, les dieux avaient toujours été inséparables du Cosmos. L'univers était l'habitation commune des dieux et des hommes. La transcendance platonicienne aurait fini par se heurter, peut-être par se briser, contre ce sentiment essentiellement hellénique. Le stoïcisme lui offrait un refuge, et rendait possible une conciliation de la transcendance platonicienne et de l'immanence de Dieu dans le Cosmos. On n'eut qu'à détacher de Dieu les dieux, de l'être absolu son action, de son essence sa puissance. C'est ce qui se produisit sous les formes les plus variées. Le stoïcisme pur offrait aux conciliateurs ses raisons séminales, σπερματικοὶ λόγοι ; Plutarque imaginait ses démons ou divinités subalternes, Philon s'emparait de la doctrine du Logos et l'appropriait à sa doctrine monothéiste, les néoplatoniciens imagineront l'énergie ou l'action de Dieu dans le Cosmos, sans qu'il y ait diminution de sa substance ou contact entre elle et le Cosmos. D'ailleurs, Platon n'avait-il pas ouvert les voies à ces vues dans son Timée ?

Toutes ces conceptions qui impliquaient la présence du divin dans le Cosmos, on les retrouve chez les Gnostiques comme chez Origène. Celui-ci n'a pas eu à s'inspirer de ceux-là. Il n'a eu qu'à puiser à la même source.

La doctrine de Dieu des théologiens gnostiques n'a d'originalité que sur un seul point. Dieu est bon par essence, disent-ils, et c'est par là que le Père céleste de l'Évangile se distingue du Dieu de l'Ancien Testament. L'attribut essentiel de celui-ci, c'est la justice. L'innovation, remarquons-le, ne porte pas sur le caractère métaphysique de Dieu, mais sur son caractère moral. Le mérite d'avoir énoncé cette conception en formules claires revient à Marcion, et il est entièrement conforme à sa tournure d'esprit, à ses aspirations, plus religieuses que philosophiques, qu'elle ne relève pas de la métaphysique.

Ce trait de la doctrine gnostique de Dieu n'a pas laissé de frapper Origène. Il a senti qu'il y avait là une grande part de vérité. Sans doute, il s'est efforcé de concilier en Dieu la justice et la bonté[1], et par là de démontrer qu'il n'y a pas opposition entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament[2]. Il n'en a pas moins reconnu que dans les prières de l'Ancien Testament nulle part Dieu n'est appelé Père[3] ». Commentant la parole : ne nous conduis pas en tentation, il proteste contre l'idée que le Père bon pourrait pousser qui que ce soit au mal[4]. Sans cesse, il écarte les expressions de l'Ancien Testament qui attribuent à Dieu des sentiments et des passions contraires au caractère d'un père[5]. Il en repousse le sens littéral. Qu'est-ce à dire sinon que sur ces détails il reconnaît la justesse de la critique gnostique. On ne peut sauver le Dieu de l'Ancien Testament qu'en le transformant à l'image du Dieu de l'Évangile. Dans cette partie de sa doctrine de Dieu, il est évident qu'Origène s'inspire du Gnosticisme ; pour le reste, comme eux, il est disciple de Platon et des Stoïciens.

Au temps des Gnostiques et d'Origène, philosophes et théologiens rêvaient à l'envi d'un *monde suprasensible* peuplé

1. *De Principiis*. II, 5.
2. *Ibidem*, II, 4.
3. *De oratione*, XXII, 1.
4. *Ibidem*, XXIX, 11.
5. *Contra Cels*, IV, 71, 72 ; VI, 56, 57, etc.

d'entités que chacun se représentait d'après ses traditions philosophiques ou religieuses. Rien de plus hétéroclite que ces entités empruntées aux sources les plus disparates. Les Idées éternelles de Platon y coudoyaient les figures de la légende phrygienne ou babylonienne ; les logoi des Stoïciens se mêlaient aux démons de la mythologie grecque et se combinaient avec les anges de la théologie juive post-exilique. Philon et Plutarque, Valentin et Origène nous offrent les exemples achevés de ces sortes de spéculations.

En ce qui regarde les Gnostiques, nos documents, si insuffisants qu'ils soient, nous permettent de constater la variété des conceptions qu'ils se faisaient du monde suprasensible. Valentin, penseur et artiste, imagine son Plérôme[1]. Ses disciples, à l'exception peut-être d'hommes comme Ptolémée et Héracléon, accusent une inintelligence complète de sa pensée. Déjà Marcus altère les principales entités du Plérôme. Elles étaient des symboles ; il en fait d'absurdes personnifications. « Alêtheia » lui apparaît en vision et lui parle[2]. Dans un document valentinien postérieur qu'Épiphane nous a conservé, l'altération de la conception du maître est complète. C'est un pêle-mêle d'entités et de noms sans aucun sens.

Parmi les Gnostiques des *Philosophumena*, il y a une grande diversité. Justin, le pseudo-Basilide et le pseudo-Simon imaginent, chacun à sa façon, le monde qu'ils superposent au monde visible. Chacun le construit avec les matériaux dont il dispose. D'autre part, le groupe des Naassènes, des Pérates et des Séthiens montre sur ce chapitre une sobriété qu'on n'aurait pas attendue d'eux. Naturellement ils postulent un domaine transcendant ; mais ils se contentent d'y loger des « forces » qui ne sont pas autre chose que les Logoi des Stoïciens. Le système de Marcion se distingue par l'absence de cette sorte de métaphysique. C'est là un fait significatif que nous signalons à l'attention de ceux qui persistent

1. Voir notre volume *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 39.
2. Irénée *Adv. haereses*, I, 14, 4.

à faire de cet hérétique un spéculatif. En contraste absolu avec ce dernier, la spéculation gnostique dépasse toutes les bornes dans les systèmes dont les documents coptes nous ont conservé une si notable partie.

Les métaphysiciens gnostiques n'ont pas laissé d'introduire de l'ordre parmi les entités du monde suprasensible. Ici comme ailleurs, le résultat de l'effort commun est loin d'être uniforme. Chacun organise, ordonne, hiérarchise le monde des esprits à sa guise. Avec plus ou moins de succès, selon le génie du constructeur en abstractions. De ces constructions la plus réussie est celle de Valentin. Son Plérôme est un chef-d'œuvre à la fois d'art et de pensée. Moins artistique, mais au moins intelligible et cohérente est l'ordonnance du monde invisible imaginée par le pseudo-Basilide des *Philosophumena*. Que dire de celle des *Adeptes de la Mère?* Nous avons montré ailleurs qu'elle n'est qu'une médiocre adaptation de celle de Valentin, ou plutôt n'en est qu'une pitoyable déformation. La plus extraordinaire, c'est celle des documents coptes. Malgré les apparences, elle n'a rien de bien énigmatique. Il suffit de démonter la machine pour en découvrir le procédé de fabrication. Ainsi, à part le système de Valentin, la plupart des conceptions gnostiques du monde des esprits n'avaient rien de philosophique, rien qui pût satisfaire la pensée ; elles étaient même assez puériles. Il n'est pas surprenant qu'elles aient excité le dédain irrité d'un Plotin. D'après lui, les Gnostiques désorganisent le monde suprasensible[1].

Origène est le premier des théologiens de l'Église qui ait conçu du monde transcendant une idée comparable à celle des Gnostiques. Lui aussi a la vision d'une région suprasensible, superposée au Cosmos visible et peuplée d'une multitude d'entités diverses. Il croit à la réalité de son rêve autant que Valentin ou Plotin croyaient à celle du leur.

D'après le *De Principiis*, ces entités sont des οὐσίαι, « des essences rationnelles[2] ». Êtres suprasensibles et incor-

1. II *Enn*, IX, 1 à la fin. Voir Schmidt *Plotins Stellung zum Gnosticismus*, 1901.

2. I, ch. IV à VIII.

porels, mais doués de raison et de volonté. Ce ne sont pas que des abstractions ; ces essences sont conçues comme vivantes. On dirait les Idées de Platon, mais animées. Ailleurs elles revêtent un aspect plus concret. Dans son commentaire de Jean, Origène les désigne sous le titre de « dieux ». Ce sont des dieux qui figurent à côté du Premier-né[1]. Habituellement il préfère pour les désigner des termes plus bibliques ou empruntés à la tradition. Il les appelle des anges ; il en nomme, Raphaël, Gabriel, Michel[2]. Plus souvent encore il adopte les titres qu'il trouvait dans l'épître aux Colossiens, « trônes et dominations, principautés et puissances ». Il ajoute que dans la pensée de l'apôtre il y en avait encore d'autres[3]. Aux entités restées bonnes s'opposent les entités contraires.

Origène conçoit ce peuple d'esprits célestes comme hiérarchisé. Au sommet est le Premier-né, le Fils qui « puise » directement dans le sein du Père la « divinité » qu'il dispense ensuite aux « dieux » qui s'échelonnent au-dessous de lui en une longue théorie qui aboutit à l'humanité. Voilà la doctrine qu'il enseigne fort clairement dans son commentaire de Jean[4]. Mais Origène est bibliciste avant tout. Il ne demandera ni à sa philosophie, ni à son imagination le principe de la hiérarchie céleste. Un texte capital à ses yeux le lui révélera. C'est le texte des Colossiens, ch. I, v. 16. Les désignations qu'il y trouve lui paraissent correspondre à une sorte de classement. Incomplet, sans doute, mais tel que l'intelligence humaine peut le concevoir[5].

L'analogie générale entre la conception de notre auteur et celle des théologiens gnostiques n'a pas besoin d'être souli-

1. *In Johan*, II, 2 : τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς...

2. *De Princ.*, I, ch. VIII ; *Contra Celsum*, I, ch. XXV : passage où ils sont nommés.

3. *De Princ.*, I, ch. V, 1 : Apud ipsum quoque sanctum Paulum invenimus nescio unde sumentem, cognominantem tamen quasdam sedes et dominationes et principatus et postestates et post enumerationem horum velut alia adhuc quaedam rationabilia officia atque ordines...

4. *Ibid.*, II, 2.

5. Voir *De Princ.*, V, 3 ; VI, 2, texte grec ; *In Johan*, I, 31 ; *Contra Celsum* IV, 29 ; *De Oratione*, XVII, 2. Voir les innombrables citations de Coloss. I, 15 et 16 dans tous les écrits d'Origène.

gnée. La seule différence qu'on y remarque provient de la plus grande fidélité d'Origène aux textes scripturaires. Dès lors, il paraît difficile de nier qu'ici encore le docteur catholique n'ait été l'héritier, indépendant et éclairé sans doute, mais enfin l'héritier des maîtres gnostiques.

Rien n'est plus différent des systèmes des premiers physiciens grecs ou de la physique d'Aristote que les cosmologies de nos Gnostiques. Comme du reste tous les philosophes de leur temps, ils ne sont aucunement préoccupés d'expliquer le Cosmos ; ils ne pensent qu'à disserter sur le Cosmos. Il ne s'agit pas d'observer des faits, mais seulement de raisonner à propos de certains faits. La science du Cosmos, telle qu'ils la comprennent, n'a rien à voir avec la physique ; elle fait partie de la métaphysique. Ce point de vue, à la fois étranger à l'ancienne philosophie grecque comme à la science moderne, est général à partir de l'ère chrétienne. Que le philosophe ou le théologien soit grec, juif, chrétien ou gnostique, sa spéculation relative au Cosmos est toujours de même nature.

Au point de vue où l'on se plaçait alors, on se trouvait en présence des trois problèmes suivants. On commençait par se demander quelle pouvait bien être la cause de l'existence du Cosmos. Il ne s'agissait nullement de rechercher dans le Cosmos même l'explication de son apparition, mais de trouver la raison d'ordre moral et métaphysique qui en avait déterminé la naissance. On cherchait ensuite à quoi devait servir le Cosmos, quelle pouvait en être la raison d'être morale et religieuse. Il s'ensuivait enfin que l'on spéculait sur la durée du Cosmos. Tels sont les problèmes que la pensée soulevait alors dès qu'elle considérait l'univers visible. Les solutions qu'elle en proposait constituaient pour elle la science du Cosmos ou Cosmologie. Il ne venait à personne l'idée qu'avant de poser de pareilles questions il serait sage de savoir ce qu'est le Cosmos, sa constitution, son organisation, les lois qui le régissent.

Les Gnostiques ne sont pas tous préoccupés de *cosmologie*. Cette sorte de métaphysique, comme du reste toute spécu-

lation en général a laissé Marcion tout à fait indifférent. Les auteurs anonymes de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû* ont également dédaigné la cosmologie[1].

Parmi les Gnostiques qui paraissent avoir fait une place au Cosmos dans leur spéculation, on discerne deux tendances. Valentin représente avec éclat la première. On connaît son explication originale et poétique de l'origine du Cosmos visible. C'est dans le monde invisible et transcendant qu'il faut en chercher la cause première. C'est la conséquence de la chute de Sophia. De celle-ci se développent quatre passions, qui à leur tour se transforment en les quatre éléments. Le Démiurge n'aura plus qu'à construire et façonner avec ces matériaux le Cosmos visible. La chute joue dans cette conception le rôle capital. La cause de l'existence même du Cosmos, c'est une faute. Dès lors Valentin, semble-t-il, ne pouvait être déterministe. Mais s'est-il demandé s'il devait ou ne devait pas l'être ? A-t-il posé le problème de la liberté ? Il est également évident qu'il ne pouvait davantage être dualiste puisqu'il n'oppose pas la matière à Dieu, et ne la suppose pas préexistante. Elle ne commence d'exister qu'après la chute de Sophia. Mais a-t-il poussé sa réflexion jusqu'à embrasser les conséquences logiques de son système ? Il ne le semble pas. Ce qui paraît certain, c'est que c'est le christianisme qui lui a donné l'idée de chute.

Une autre tendance, peut-être plus générale chez les Gnostiques, consiste à voir dans la genèse du Cosmos un processus essentiellement naturel. Le Cosmos n'est que le développement d'un germe préexistant, ou le résultat d'un mouvement de forces qui se mettent à évoluer du sein du monde transcendant. C'est à cette tendance que se rattachent les systèmes des Pérates, des Séthiens, de Pseudo-Simon et de Pseudo-Basilide. Tous placent la cause première du Cosmos dans le monde transcendant. Chacun en conçoit ensuite l'opération de façon différente. Pour le Pérate, le Cosmos découle (ἀπόρροια) du monde transcendant. Il est produit par le flux des

1. C. Schmidt, *Gnostische Schriften* in Koptischer Sprache. 1892, p. 101.

forces divines qui se déversent dans la sphère inférieure[1]. Le Séthien est plus nettement dualiste. La matière préexiste ; le germe s'en trouve au sein même de la trinité de principes qu'il place au sommet des choses. Les forces divines se rencontrent et de « l'empreinte » qui résulte de cette rencontre se forme le Cosmos et tout ce qu'il contient[2]. Pseudo-Simon imagine une sorte d'accouplement d'un principe mâle et d'un principe femelle. Cela forme la syzygie du ciel et de la terre. Les êtres sont les « fruits » de la rencontre des deux principes[3]. Pseudo-Basilide n'est nullement dualiste. Dans le monde transcendant se trouve une sorte de prototype du Cosmos, c'est le « germe du Cosmos ». En évoluant, il deviendra le Cosmos visible[4].

L'idée de chute est totalement étrangère à ces systèmes. Le Cosmos n'est pas issu d'une faute. La cause de son apparition n'a rien à voir avec la morale. Ces systèmes devaient exclure la liberté. Deux au moins paraissent dualistes, les deux autres sont émanatistes. En somme, ce sont là des conceptions naturistes. Elles sont d'inspiration plus païenne que chrétienne.

Origène a exposé, dans le IIe livre du *De Principiis*, sa conception de l'origine du Cosmos. Dans sa traduction, Rufin a obscurci sciemment la pensée de son auteur. L'altération est certaine, et le texte latin ne peut être utilisé qu'après avoir été soumis à une sévère critique. Il faut toujours contrôler ce que l'on croit y découvrir de la pensée authentique d'Origène par les textes grecs qui existent. Ce qui est hors de doute, c'est que le théologien chrétien, tout comme les théologiens gnostiques, ses prédécesseurs, place la cause de l'existence du Cosmos visible dans le monde transcendant. Comme Valentin, Origène veut que cette cause soit une chute. Parmi les esprits incorporels ou les essences rationnelles

1. *Philosophu.* V, 15, p. 188 ; *ibid.*, 17, p. 196.
2. *Ibid.*, 19, p. 200, 202.
3. *Ibid.*, VI, 12 et 13, p. 240, 242.
4. *Ibid.*, VII, 21, p. 358. L'obscurité des analyses qu'Hippolyte nous a données de ses documents ne permet pas de préciser plus que nous ne l'avons fait. Peut-être même notre interprétation est-elle encore trop précise.

il s'est trouvé des rebelles qui sont déchus de leur perfection première. Cette chute a eu pour conséquence l'apparition de la nature corporelle, de la matière, et finalement du Cosmos, formé de celle-ci. La matière apparaît ainsi comme l'aboutissant de l'évolution du mal. C'est une sorte de condensation de la faute primordiale. La chair serait le suprême châtiment et la suprême flétrissure. Formule qui aurait pu être l'expression dernière de la pensée de notre théologien.

Telle est en son essence la doctrine d'Origène. Il ne faut se laisser leurrer ni par l'incertitude du texte de Rufin, ni par certains flottements de la pensée d'Origène. C'est ainsi qu'il ne paraît pas avoir réussi à bien approprier à cette conception de l'origine du Cosmos l'idée de la création par Dieu. Les affirmations contradictoires s'affrontent sur ce point. Il est curieux de constater que la pensée de Valentin paraît avoir connu les mêmes incertitudes. Il est difficile de démêler exactement le rôle qu'il assigne à son Démiurge. Faut-il en chercher la raison dans la pénurie des textes ou dans les tâtonnements de sa pensée?

Quoi qu'il en soit, l'analogie entre les deux conceptions de l'origine du Cosmos, celle de Valentin et celle d'Origène, est manifeste. Elle aurait pu aller plus loin. Valentin aurait dû nettement repousser l'ombre même du dualisme puisqu'il faisait de la faute primordiale la cause de l'existence du Cosmos. Mais il ne paraît pas avoir posé la question. Origène venu plus tard, l'a nettement formulée et avec une parfaite logique a rejeté l'idée d'une coexistence de Dieu et de la matière. Voyez le fragment qui subsiste de son commentaire sur la Genèse. Puisque Valentin admettait une chute dans le monde des esprits, il aurait dû affirmer le libre arbitre. Ici encore il ne paraît pas avoir aperçu le problème ni la conclusion même de sa propre pensée. Origène, instruit par le gnosticisme lui-même, a été plus logique, et conformément à sa doctrine, il a proclamé sans hésitation le principe de la liberté morale. Ainsi, au bout du compte, ce qui fait la différence entre les deux théologiens, c'est que l'un a été plus logique que l'autre.

Quand on est un spéculatif comme Valentin, ou un esprit religieux comme Marcion, il est difficile de ne pas se poser un jour ou l'autre la question : à quoi sert le Cosmos, quelle en est la raison d'être morale ? En fait plus d'un théologien gnostique paraît avoir soulevé la question. Il est probable que Valentin en est, mais l'extrême pénurie des textes dont on peut faire état, en ce qui le concerne, ne nous permet pas de l'affirmer. On en est réduit à déduire ses vues sur ce point de l'ensemble des documents. Il est d'autres Gnostiques dont les opinions nous sont mieux connues. Ainsi Clément d'Alexandrie nous renseigne avec précision sur Marcion[1]. Le Cosmos est l'œuvre du Démiurge. Jésus-Christ est venu pour la corriger, sinon pour la détruire. Le Cosmos est donc radicalement mauvais. Il faut prendre le contre-pied de toutes les lois instituées par le Démiurge. L'une de ces lois — elle se trouve dans l'Ancien Testament — inspirée par le Démiurge, dit que le devoir des hommes est de croître et de multiplier. Proscrivons donc le mariage. L'ascétisme farouche que prêche Marcion, nous déclare expressément Clément, est inspiré par la haine du Créateur et de ses œuvres. Il est clair, dès lors, qu'aux yeux de cet hérétique et de ses disciples, le Cosmos n'a aucune raison d'être morale. Il n'a pu être voulu de Dieu, puisqu'aussi bien le Dieu de Jésus-Christ ne l'a pas créé. La seule chose que le chrétien ait à faire, c'est de s'en évader. En attendant qu'il meure, il s'en détache par l'ascétisme.

Ce pessimisme qui fait du Cosmos une sorte de bagne et même de mauvais lieu, a inspiré au Séthien des *Philosophumena* des images d'une violente crudité[2].

Plotin en était scandalisé. En vrai Grec qu'il était, il voyait dans le Cosmos un chef-d'œuvre d'ordre et d'harmonie. Nul n'a célébré avec plus d'enthousiasme la beauté de l'ordonnance universelle. Une des plus vives critiques qu'il adresse

1. *Stromates*, III, ch. III, 12. Pour les références de textes que nous ne donnons pas, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à notre ouvrage sur les Gnostiques.

2. *Philosoph.*, V, 19.

aux Gnostiques qu'il a connus à Rome, c'est d'avoir méconnu et calomnié le Cosmos[1].

Il nous paraît probable que Valentin a été sur ce point moins radical que Marcion. Dans quelques lignes qui nous ont été conservées il exhorte ses intimes, sans doute les spirituels, à vaincre la corruption et à maîtriser la mort. Il semble vouloir dire que l'esprit doit dominer la matière, la vie supérieure absorber la vie inférieure. Il ne s'agirait pas seulement de fuir le Cosmos matériel, il faudrait le subjuguer. Le Cosmos servirait ainsi au triomphe de l'esprit. Ce serait l'obstacle nécessaire. Encore un pas, et dans cette vue, le Cosmos serait considéré comme un lieu d'épreuve. Il aurait une raison d'être morale[2]. On a vu que Valentin, par sa conception de l'origine du Cosmos, trahit une inspiration plus chrétienne que païenne. Il est naturel que dans sa compréhension du Cosmos, il ait été également plus rapproché de la source chrétienne que ne l'étaient d'autres Gnostiques.

Sur ce point, le christianisme de Valentin a plus d'affinité avec celui d'Origène que ce dernier n'eût probablement admis. Pas plus que le penseur gnostique, Origène ne partage le pessimisme d'un Marcion. Le Cosmos n'est pas, à ses yeux, simplement un mauvais lieu qu'il faut fuir. Comment pourrait-il le croire, lui qui affirme que c'est Dieu qui l'a créé? Du moins, Dieu en a-t-il conçu et formé le prototype idéal. Le Cosmos a donc une raison d'être. Quelle est-elle? Origène aurait été sans doute embarrassé pour répondre à cette question, s'il n'avait pu recourir à sa doctrine du libre arbitre. Pour amender, sauver des êtres libres, l'éducation est la seule ressource. Il faut appliquer aux hommes une divine pédagogie. Le Cosmos devient alors un lieu d'amendement. Les événements et les tribulations servent à corriger et à éduquer les hommes. Il est visible cependant que la disci-

1. Plotin, *Ennéades*, III, 2, 3, à la fin. Voir Schmidt, Plotins *Stellung*, p. 74 et suiv.

2. *Strom.*, IV, ch. XIII, 89 : Car lorsque vous désagrégez le monde et vous mêmes n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière.

pline qu'ils reçoivent dans ce monde ne suffit pas pour amender la plupart des esprits. Un deuxième, un troisième monde peut-être seront nécessaires. De là cette pluralité des mondes qui constitue l'un des éléments les plus intéressants de la doctrine de la rédemption du théologien chrétien. Si le Cosmos cesse d'être un bagne pour devenir une école, si dure que soit celle-ci, le devoir ne pourra plus être de s'en évader au plus vite. L'ascétisme que professera Origène n'aura pas le caractère absolu de celui des Marcionites.

Que pensent enfin les théologiens gnostiques des destinées du Cosmos? Sur ce point, nos documents nous laissent dans une complète obscurité. Tout au plus, quelques conjectures sont-elles permises. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont fait table rase de l'eschatologie primitive. Ils l'ont sans doute écartée, comme entachée de judaïsme. Très différente est leur conception de la consommation des choses. Elle est en relation étroite avec leur doctrine de la rédemption. L'idée qui semble avoir été commune à la plupart des Gnostiques, c'est que la rédemption consiste dans la restauration en leur état primitif des éléments supérieurs et divins égarés dans le monde visible. La matière qui les retient captifs sera forcée de les restituer. Cette idée, chacun la conçoit à sa manière et se la représente sous des images souvent très différentes. Dans l'école de Valentin, Sophia ou Achamoth rentre dans le Plérôme ; les « spirituels » se dépouillent de leurs ψυχαί deviennent des πνεύματα νοερά et pénètrent dans le Plérôme ; le Démiurge s'établit dans la région intermédiaire où viennent le rejoindre les psychiques qui ont été justes. Enfin le feu qui couve dans le Cosmos éclate et dévore la matière jusqu'à sa propre extinction[1]. Le pseudo-Basilide conçoit la consommation comme une sorte de rétablissement de l'harmonie primitive. Chacun reprend la place qui lui appartient. Les « filialités » remontent chacune dans la région qui lui est propre. L' « ignorance » divine s'étend sur les archontes inférieurs, et en leur enlevant la concupiscence

1. Irén. *Adv. haer.*, I, ch. VII, 1.

des choses dont ils n'ont même pas l'idée garantit l'ordre et l'harmonie universelle[1]. Le Séthien imagine le Sauveur pénétrant sous forme de serpent dans la matrice du Cosmos, et y ravissant la lumière qui s'est égarée dans le monde inférieur[2].

Mais que devient la matière, siège et forme ultime du mal, dans ces systèmes? Logiquement elle devrait disparaître, s'évanouir. Si l'on en croit Irénée, c'est en effet le sort que les Valentiniens réservent à la matière[3]. D'après la *Pistis Sophia*, la matière ne paraît pas pouvoir subsister si elle se trouve entièrement dépouillée de la lumière supérieure. De là les efforts désespérés des archontes hostiles pour retenir cette lumière dans la région inférieure.

Mais que devient-elle dans les systèmes à base nettement dualiste? Logiquement, elle devrait être indestructible à moins d'être absorbée. C'est tout ce que l'on peut dire. L'obscurité qui règne sur les solutions que les Gnostiques ont données de ce problème pourrait bien provenir, moins de la pénurie et de l'insuffisance de nos documents, que du simple fait que les Gnostiques n'ont pas posé la question. On va le voir, c'est leur successeur Origène qui, ici encore, a eu le mérite de discuter le problème que les théologiens gnostiques ne paraissent pas avoir aperçu.

Lui aussi écarte dédaigneusement la vieille eschatologie chrétienne. Fort du texte paulinien : Dieu sera tout en tous, il est bien près de professer l'universel retour des êtres au sein de Dieu et, par conséquent, l'universelle rédemption. C'est là du moins son idéal. Son idée de la liberté morale lui permet de concevoir ce retour avec plus de précision que les théologiens gnostiques. Le libre arbitre implique une conception essentiellement pédagogique du salut. C'est par l'éducation progressive et l'amendement graduel que Dieu ramènera les êtres au bien. De là l'idée de la pluralité et de la succession

1. *Philosoph.*, VII, 26, p. 374, 71.
2. *Ibid.*, V, 19, 204, 46 ; 206, 66.
3. *Adv. haereses*, I, VII, 1 : τὸ πῦρ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεται αὐτῇ. Cf. Tertul. *adv Val.* 32 ignis ille erumpet et universam substantiam depopulatus, ipse quoque decineratis omnibus in nihilum finietur.

des mondes. Il y en aura tant qu'il y aura des êtres à amender. Si Origène ne le déclare pas expressément, c'est ce qu'implique son langage[1].

Sa conception essentiellement morale, dégagée de tout naturisme païen, lui a aussi permis de se faire une idée précise des destinées de la matière. La « ὕλη » est le dernier terme de l'évolution du mal. C'est en quelque sorte la cristallisation de la faute dans le domaine visible. Que le mal disparaisse, et la matière s'évanouira. Les esprits deviendront, au terme de leur développement, incorporels. La matière ne sera plus. Si le mal reparaissait, la matière reparaîtrait aussi. Comme les esprits sont toujours libres, Origène admet la possibilité permanente d'une nouvelle chute. Si elle se produisait, il y aurait de nouveau des corps. On reverrait la matière. C'est ainsi que dans tout ce domaine de la cosmologie, Origène a eu le mérite de poser les problèmes qui étaient impliqués dans les conceptions cosmologiques des Gnostiques. Son grand principe du libre arbitre lui a procuré des solutions précises et claires. Il semble bien cependant que si les théologiens gnostiques n'avaient pas déblayé le terrain et ouvert les voies, Origène n'aurait pas abouti à des solutions aussi claires et à une doctrine cosmologique aussi complète et aussi cohérente.

Après la cosmologie vient la christologie. Tant que l'on ne possédait que les notices ecclésiastiques, on pouvait croire que les Gnostiques n'accordaient à la personne de Jésus et à son œuvre qu'une importance secondaire. L'épître de Ptolémée à Flore, les fragments d'Héracléon, les extraits de Théodote, les documents coptes ont montré avec éclat l'erreur complète d'une thèse dont l'intérêt pour les polémistes ecclésiastiques est évident. Les écrits ou débris d'écrits authentiques se chargent de la réfuter. Dans la plupart des systèmes gnostiques, la place d'honneur appartient à celui que la piété de ces hérétiques appelait le « Sauveur ».

La doctrine gnostique relative à Jésus ou *christologie* peut se

1. *In Johan*, XXXII, 13, 14 sur le sort de Judas ; *De Princ.*, I, 8, 3 et les fragments.

partager en deux parties ; l'une se rapporte à sa personne, l'autre à son œuvre. Il suffira de comparer sur ces deux points la doctrine des théologiens hérétiques et celle d'Origène pour constater qu'elles sont plus apparentées qu'on ne l'aurait supposé. Pour plus de clarté, il est préférable d'examiner tout d'abord ce que les Gnostiques et Origène pensent respectivement de l'œuvre du Christ.

La théologie gnostique du IIe siècle hérite de l'Age apostolique sa conception du Christ-Logos. Triple était la fonction que la théologie paulinienne ou johannique attribuait au Christ. On le concevait d'abord comme l'intermédiaire entre Dieu et l'ensemble des êtres, ensuite comme l'organe créateur du Cosmos, et enfin comme le rédempteur des hommes. Ce qui est caractéristique de toutes les théologies gnostiques que nous connaissons, c'est qu'elles disloquent ce triple faisceau pour ne laisser au « Fils de Dieu » que la fonction de rédempteur.

Valentin assigne la fonction d'intermédiaire en première ligne au Plérôme. Dans les systèmes des livres coptes, notamment les écrits du Codex Brucianus, le grand intermédiaire, c'est pour l'un Jéû, pour l'autre Sétheus. L'intermédiaire dans le système de Justin le Gnostique, c'est Baruch, dans celui des Adeptes de la Mère, c'est un principe féminin. Les uns l'appellent la Mère, les autres Barbelo ou Prounicos. Parfois le principe intermédiaire n'a plus rien de personnel. C'est une force ou un ensemble de forces qui font penser aux raisons séminales des Stoïciens. Pseudo-Simon les appelle des « racines ». Parfois c'est une abstraction. Témoin les « filialités » de Pseudo-Basilide. On fera bien d'admettre sur ce point un certain flottement dû soit à l'imprécision de la docrine chez certains, soit à l'obscurité de nos fragments. Logos, Monogène, Saint-Esprit, ce sont là des termes qui paraissent souvent avoir désigné la fonction d'intermédiaire.

Ils ont également détaché de la christologie l'idée de création. Il s'agissait, au moins pour certains théologiens gnostiques, de dégager le Fils du vrai Dieu de toute compromission avec le Dieu de l'Ancien Testament. De là l'attribution à

d'autres entités de la fonction de créateur. Dans le monde suprasensible la création est conçue par les Gnostiques du papyrus de Bruce comme un acte impersonnel. C'est une « émanation », προβόλη. Jéû crie, et aussitôt se produit l'émanation. Dans le monde visible, le créateur, c'est généralement le Démiurge. Mais chacun le conçoit à sa manière. Le Démiurge de Valentin procède visiblement du Timée de Platon. Lui et ses anges sont des divinités subalternes. D'après Héracléon, elles ne sont pas dressées contre le Dieu suprême. Quand celui-ci se révélera par Jésus, elles s'inclineront. Voyez son interprétation du βασιλικός de Jean VI. Le Démiurge et ses serviteurs étant des subordonnés, ne peuvent conférer à l'homme « l'esprit », la semence ou l'étincelle divine. Marcion a emprunté son Démiurge à l'Ancien Testament, et il en a les caractères essentiels. L'idée que s'en faisait l'hérésiarque était entièrement étrangère à toute métaphysique. Dans le système des Adeptes de la Mère, le Démiurge s'appelle Ialdabaoth. Figure mixte, mais dans laquelle prédomine le caractère païen et peut-être oriental. Ialdabaoth est le principe hostile et superbe qui se dresse en face de Prounicos. Il est l'ennemi de l'homme. En somme, partout où il est possible d'exhumer de documents fragmentaires une conception du créateur, il est constant que l'organe de création est dissocié de l'idée que le théologien gnostique se faisait du Christ.

Il ne reste à celui-ci que la fonction de rédempteur. Elle lui appartient en propre et très exclusivement. C'est ce qui fait qu'elle a, dans les systèmes gnostiques, un relief qu'elle n'a pas dans les doctrines christologiques des auteurs ecclésiastiques du IIe siècle. Qu'il est pénible à l'historien du gnosticisme d'en être à chaque instant réduit, par le défaut des documents authentiques, à émettre des conjectures, alors qu'il entrevoit des faits qu'il n'ose cependant affirmer ! La pensée de la rédemption a certainement dominé dans les principaux systèmes de ce que nous avons appelé la période classique du gnosticisme. Mais on n'aperçoit pas clairement dans quelle mesure elle se rattache à la personne de Jésus.

L'obscurité provient probablement de la pénurie de notre documentation. Ainsi on peut affirmer que tout le système de Valentin est conçu en vue de la rédemption. Certaines indications donnent à croire que Jésus en était présenté comme la cheville ouvrière. Voyez ce qu'il dit dans sa lettre à Agathopus et rapprochez de ce fragment ce que l'on lit dans Épiphane, XXXI, 7.

En ce qui concerne Héracléon, disciple de Valentin, on peut être plus affirmatif. Les fragments de son commentaire ne laissent aucun doute sur le rôle prépondérant, unique faudrait-il peut-être dire, que l'auteur attribue à Jésus dans la rédemption universelle. Il interprète le IVe évangile de telle façon que l'œuvre de Jésus nous est présentée comme tout entière destinée à consommer la libération des hommes.

L'idée de rédemption inspire plus exclusivement encore la pensée de Marcion. C'est beaucoup moins de rédemption cosmique qu'il s'agit que de rédemption humaine. « Sufficit unicum opus deo nostro quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua », disait-il dans ses *Antithèses*[1]. Il semble qu'à partir de 170 environ, le rôle de rédempteur que les théologiens gnostiques attribuaient à Jésus ait pris plus d'ampleur. Jusque-là, pensait-on, la rédemption dont il était l'ouvrier consistait à avoir révélé la gnose et imposé l'ascétisme. Mais maintenant l'idée semble se faire de plus en plus jour que son œuvre rédemptrice consistait principalement à briser la puissance du Destin qui pesait sur l'humanité, à nous affranchir de la tyrannie des archontes mauvais qui peuplaient l'invisible, à mettre fin à l'influence de ces combinaisons astrales auxquelles la superstition du temps accordait un prestige croissant. Conception qui nous éloigne du christianisme primitif sans doute, mais qui était loin d'être étrangère à celui du IIe et du IIIe siècle. On la voit apparaître dans les *Extraits* de Théodote. Elle remplit la *Pistis Sophia*. Jésus dès le début brise le joug du Destin, il se joue du pouvoir des Archontes, il leur arrache Pistis

1. Tertul., *Adv. Marcionem*, I, 17.

Sophia. Telle est la rédemption qu'il accomplit dans le monde transcendant.

Dans le Cosmos visible, son activité rédemptrice se manifeste de diverses façons. La principale consiste à communiquer aux disciples les mots de passe et les recettes de salut qui assurent à l'âme un libre passage à travers les sphères gardées par les archontes, jusqu'à la lumière. Au préalable, les disciples reçoivent les mystères qui contiennent toute la grâce rédemptrice. Telle est, d'après les seuls documents complets que nous possédions, l'idée que des Gnostiques du IIIe siècle se faisaient de la fonction du Christ. Par quels malentendus a-t-on pu leur refuser le nom de chrétiens !

Il ne faut jamais oublier que lorsqu'Origène s'est mis à son tour à spéculer sur la nature et le rôle de Jésus, il ne jouissait plus de la liberté qu'avaient connue les théologiens gnostiques. La tradition avait maintenant, même à Alexandrie, des contours plus rigides ; les Écritures, à mesure que tarissaient les traditions orales et les sources des enseignements secrets, pesaient d'un poids plus lourd sur la pensée. Malgré ces entraves, Origène a su se ménager une étonnante mesure de liberté, et il est curieux de constater que toutes les libertés qu'il prend le rapprochent de la théologie gnostique. Sa christologie va nous en donner une preuve nouvelle.

Nous limiterons la comparaison que nous allons faire à quelques points essentiels.

Les théologiens gnostiques, on l'a vu, font dans la fonction même que l'on attribuait au Christ-Logos des distinctions profondes ; on la morcelait ainsi en plusieurs fonctions indépendantes. Finalement on ne lui laissait que celle de Sauveur. Assurément Origène ne pouvait suivre ses prédécesseurs jusque-là, mais il les a suivis aussi loin qu'il a pu. Il a fallu même sa merveilleuse souplesse pour aller aussi loin.

Voici un passage qui trahit la répugnance qu'il éprouvait à englober sous une seule dénomination les fonctions du Fils de Dieu. Elles lui paraissent plus variées qu'on ne le suppose. Il y fait pour son compte des distinctions auxquelles les chré-

tiens ecclésiastiques ne songeaient pas. « En disant tout ce que l'on vient de lire, nous avons voulu montrer combien hasardée et irréfléchie est l'opinion de ceux qui s'en tiennent à la désignation de Logos, alors qu'il existe tant d'autres termes qui s'appliquent au Christ[1]. »

Il a si bien l'idée de la diversité des fonctions attribuables au Christ, qu'il en recherche minutieusement les titres dans les Écritures. Ces titres, il les reprend un à un, et toute la seconde moitié du premier livre de son commentaire sur Jean est consacrée à les définir[2]. Ne croyons pas que ce soit la multiplicité des titres et des qualificatifs que les écrivains sacrés attachent au Messie ou au Christ qui a suggéré à Origène l'idée de la diversité des fonctions du Fils de Dieu. C'est l'idée de cette diversité qui l'a poussé à rassembler ces titres et à les définir ensuite de manière à démontrer la diversité des fonctions. Ce n'est pas l'exégèse qui a mis Origène sur la piste d'une conception dogmatique, c'est l'idée dogmatique qui a orienté son exégèse. Lui-même nous en a donné la preuve. Au beau milieu de sa longue interprétation des titres du Fils de Dieu, il ouvre une parenthèse qui est destinée à justifier son procédé exégétique par une raison d'ordre dogmatique. Dieu seul, dit-il, est un. Le fils est multiple. L'un est ἕν, l'autre πόλλα. Il est donc dans la nature du Fils d'être multiple et divers[3]. Sans doute Origène n'a pas été jusqu'à isoler les diverses fonctions du Christ-Logos, à les hypostasier en quelque sorte et à les attribuer à d'autres entités. En disloquant ainsi le rôle du grand intermédiaire, il eût trop manifestement répudié la tradition. Mais il y tend. Il se rapproche parfois dangereusement de l'idée gnostique. De certaines fonctions qu'il distingue dans l'ensemble du

1. *In Johan.* I, 36, cf. I, 21 : ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι ... Même énumération, *De Princ.*, I, ch. 2, 2.

2. *In Johan.*, I, ch. 16 à 39. C'est le commentaire de Jean I, 1. Origène énumère et définit les titres scripturaires du υἱὸς τοῦ θεοῦ suivants : ἀρχή, φῶς, ἀνάστασις, ὁδός, ἀλήθεια, θυρά, ποιμήν, βασιλεύς, διδάσκαλος, κύριος, ἀμπελός, ἄρτος, πρῶτος, ἔσχατός, σοφία, παράκλητος, ἱλασμός, ἱλαστήριον, λόγος.

3. *In Johan*, I, 20.

rôle du Fils de Dieu, il parle en des termes qui feraient croire que dans sa pensée elles existent à part et pour elles-mêmes. Ce sont de véritables οὔσιαι. Voyez notamment ce qu'il dit de σοφία[1].

Lié comme il l'est par les Écritures, Origène ne peut, comme Valentin, créer et ordonner d'après un principe philosophique, les fonctions de l'Intermédiaire ou les entités qui le constituent. L'Écriture lui offre une véritable bigarrure de dénominations ou d'épithètes appliquées par les différents auteurs au Messie ou à Jésus. C'est l'assemblage le plus hétéroclite qu'on puisse imaginer. Mais parmi tous ces termes, il y en a un petit nombre auxquels Origène ajoute une importance particulière et dans le choix qu'il en fait, on dirait qu'à son insu la pensée gnostique a dirigé la sienne. Ainsi, parmi les titres du Fils de Dieu, il distingue ceux qui sont inhérents à sa personne de ceux qu'il a pris pour remplir sa mission auprès des hommes. « On peut se hasarder à dire que ses titres permanents ont été Sagesse, Logos, Vie, et d'une manière générale Vérité. De ces titres, il faut exclure ceux qu'il a ensuite assumés à cause de nous[2] ». Dans la définition et l'interprétation de ces termes, Origène laisse percer à chaque instant sa véritable pensée. Bien loin de désigner tout simplement les divers aspects de la même fonction, ces termes en réalité s'appliquent à des fonctions indépendantes les unes des autres. Elles ont tout l'air d'être des entités classées dans l'ordre de leur dignité. Ἀρχή, c'est l'entité qui enveloppe toutes les autres. Σοφία contient les archétypes des choses. Ἀλήθεια non seulement possède en elle-même la raison ou le logos de l'Univers, mais y fait participer chaque être. Sans doute, le Fils de Dieu réunit en sa personne ces diverses entités ; il en fait l'unité, mais il faut avouer que le lien est bien artificiel. Origène donne l'impression de ne pas être éloigné de la pensée gnostique sur ce point, mais de ne

1. *Ibid.*, I, 34 : εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν... σοφίαν τοῦ θεοῦ.

2. *In Johan.*, I, 20.

pas oser la suivre jusqu'au bout, et de se débattre dans une contradiction qu'il ne parvient pas à voiler.

Nos théologiens gnostiques paraissent tous distinguer en Jésus trois éléments ; l'un appartient au monde transcendant, l'autre est intermédiaire, le troisième, c'est le corps. Les deux derniers, le psychique et le corporel, composent l'homme Jésus. L'élément supérieur en pénétrant en lui le transforme en Sauveur. Cette conception, commune à tous les Gnostiques, offre cependant de curieuses variations. Le Naassène, fidèle à ses habitudes de compilateur, se contente de reproduire l'idée courante gnostique, sans essayer de lui donner une empreinte particulière[1]. Justin le Gnostique adapte l'idée à son roman mythologique. Baruch, personnification transcendante du principe intermédiaire, choisit Jésus, fils de Joseph et de Marie, âgé de douze ans[2]. Il lui confie la révélation d'Élohim, et l'engage à la proclamer sans se laisser séduire par Naas comme l'ont fait ses devanciers. Jésus accomplit fidèlement sa mission. Naas irrité le fait mettre en croix. Jésus abandonne alors son corps sur le bois, il confie à Éden le « psychique » qu'il portait en lui-même et remettant son « esprit » entre les mains du Père, il remonte vers celui « qui est bon ». Pseudo-Basilide préfère placer le moment de l'incarnation à la naissance de Jésus. La « lumière » venue d'abord de l'ogdoade descend de l'hebdomade en Jésus, fils de Marie[3]. Jésus résume en lui-même la triple division du Tout. A la fin, chaque partie de son être retourne à son lieu d'origine. Son corps, σωματικὸν μέρος, venu de l'informe, ἀμορφία, y retourne, ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν. Sa ψυχή remonte dans l'hebdomade. Son esprit, c'est-à-dire cette partie de son être qui avait de l'affinité avec le grand archonte, « ressuscite » pour demeurer auprès du grand archonte[4].

Un trait qui prouve bien que malgré les apparences, nos

1. *Philosoph.*, V, 6, 134, 71 : Il dit « tous ces éléments, le rationnel, le psychique, le terrestre sont contenus en un seul homme, Jésus né de Marie ».
2. *Philosoph.*, V, 26, p. 226, 24.
3. *Philosoph.*, VII, 26 ; 374, 54.
4. *Ibidem.*, VII, 27 ; 378, 23.

écrits coptes ne sont pas spéculatifs, c'est que, quoique Jésus en tant que Sauveur, révélateur des formules et des rites qui assurent le salut et ouvrent à l'âme un libre passage à travers les voiles jusqu'à la lumière, remplisse la *Pistis Sophia* et les livres de Jéû, il ne s'y trouve que de vagues généralités sur son essence. M. Schmidt a minutieusement recueilli et comparé tout ce que contiennent sur ce point nos documents. Il n'est pas parvenu à en tirer une doctrine claire.

Peut-on enfin relever dans la notice d'Irénée sur les Adeptes de la Mère quelques traits qui feraient à tout le moins soupçonner une doctrine de la personne du Christ? On n'ignore pas que l'historien ne peut faire état de cette notice qu'avec les plus grandes précautions. On se souvient aussi que si le système des Adeptes a une incontestable originalité, il n'en est pas moins certain que le valentinisme a fortement déteint sur certaines parties du système. Du Christ, on nous dit qu'il est le fruit d'une union des deux premiers principes avec le troisième, du premier et second homme avec le Saint-Esprit. Voilà l'origine du Christ conçue autrement qu'elle ne l'a été dans d'autres systèmes. Ce Christ, on le voit plus tard reparaître. Il descend du monde supérieur, trouve Jésus, qui est le *vas mundum* préparé pour lui. Le reste de son histoire n'a plus rien d'original et n'apprend rien sur sa nature.

Nous sommes mieux renseignés en ce qui concerne Valentin et son école. Dans la partie de la notice d'Irénée qui nous paraît reproduire sinon toujours dans les termes, du moins pour le fond la pensée du maître, se trouve une définition de l'essence de Jésus singulièrement spirituelle et belle[1]. « Le Plérôme des aeons, avec l'unanime consentement de ceux-ci, approuvé de Christos et de Pneuma, fait une offrande à la gloire et en l'honneur du Père. Chacun des aeons apporte et contribue ce qu'il possède de meilleur. Ils mettent ensemble les parts, les arrangent et les combinent harmonieusement. Ce qui en résulte, c'est une fleur de suprême beauté, une constellation du Plérôme, un fruit parfait qui est Jésus. »

1. *Adv. omnes haer.*, I, ch. II, 6.

L'idée est à la fois poétique et philosophique. Jésus serait un don du monde supérieur ; il en exprimerait la pure essence. C'est ce caractère qui lui vaudrait d'être le Sauveur. Cette conception, nous la retrouverons chez les épigones de Valentin, et même dans les systèmes qui ne relèvent pas de son école, mais combien altérée, rapetissée !

Mais que faisait du corps de Jésus le théologien gnostique? Si l'on en croyait la tradition, il l'aurait considéré comme irréel, une apparence, un φάντασμα. Il aurait professé un docétisme radical. Encore une erreur à ajouter à toutes celles de la tradition ecclésiastique. Fort heureusement Clément d'Alexandrie nous permet de la signaler. Dans une page, lumineuse celle-là, de son IIIe *Stromate*, il définit la tempérance chrétienne, et montre en quoi elle diffère de la tempérance que prêchent les philosophes. Celle-ci consiste à s'abstenir des actes intempérants ou passionnels. La tempérance chrétienne consiste dans l'abolition même du désir. Cette règle s'applique à tous les désirs. Un chrétien accomplit tel acte naturel parce qu'il le veut, mais non parce qu'il le désire. Il a un corps, mais il en extirpe les appétits. A l'appui de sa thèse, Clément cite un mot de Valentin. C'est dire qu'il l'approuve sans réserve. S'il l'approuve, c'est qu'il y discerne le sens même de la tempérance qu'il vient de développer. C'est donc à la lumière de ce développement qu'il convient d'interpréter le mot un peu sibyllin de Valentin. « Il (Jésus) était tempérant, c'est-à-dire qu'il savait tout endurer. Jésus réalisait sa divinité ; il mangeait, il buvait de façon particulière, sans évacuer les déchets des aliments. Si grande était sa force de tempérance, que la nourriture ne se décomposait pas en lui, car lui-même ne pouvait être sujet à la dissolution[1]. » Le sens est clair, Jésus avait un corps parfaitement réel, mais il en avait à ce point aboli les appétits et les désirs, que leurs effets mêmes se trouvaient supprimés. C'était la perfection de la tempérance. Si Jésus n'avait eu qu'un corps apparent, il n'aurait eu aucun mérite à être tempérant. Il n'y

1. Ch. VII, 59, voir le texte de Stählin.

aurait pas eu suppression de désirs qui ne pouvaient même pas exister. Attribuez à Valentin un docétisme extrême, et les lignes que cite Clément n'ont aucun sens et la citation n'a aucune raison d'être dans son développement.

Valentin ne mettait donc pas en doute la réalité du corps de Jésus. Sur ce point, pas plus que son disciple Héracléon, il ne se sépare de la tradition. Sa spéculation a porté sur l'être transcendant qui était en Jésus. Il considérait cet être comme une sorte d'émanation divine du monde supérieur. Il a probablement poussé plus loin encore sa spéculation. Ne fait-il pas figurer « Christos » parmi les aeons du Plérôme? Il y a un rapport vaguement indiqué dans le texte même d'Irénée, entre ce « Christos » et le « Sauveur »[1]. Mais l'état de notre documentation ne nous permet pas de le préciser.

Qu'ont fait de l'héritage christologique de Valentin ses disciples et ses épigones? Héracléon paraît l'avoir respecté. Pas une ligne des quarante fragments qu'Origène nous a conservés de son commentaire sur Jean qui indique qu'il ait spéculé pour son compte sur la personne du Sauveur, et qu'il ait sensiblement dévié de la doctrine christologique de son maître[2].

Dans les *Extraits* de Théodote, il y a des indices certains de spéculation christologique. Voyez parmi les paragraphes qui, sûrement, contiennent soit des extraits soit des analyses de l'écrit gnostique que Clément avait sous les yeux, les sections 32, 33, 35, 40, 42, 43, 47, 59, 60, 61, 62. Des maigres données éparses dans ces fragments est-il possible de tirer une doctrine? A les rapprocher et à les combiner ne risque-t-on pas de prêter à l'auteur un système d'idées artificiel qu'il désavouerait? Ce que l'on entrevoit, c'est que notre gnostique postulait d'abord un « Christos » qui appartenait au Plérôme. A côté de lui figure dans le monde transcendant Jésus (35). Il semble que ce dernier soit une sorte d'émanation de Christos (40). En même temps on nous parle d'un autre Christ

1. *Adv. haer.* I, 2, 6
2. Voir Brooke, *Fragments of H.*, préface, p. 46.

que le Démiurge aurait produit à l'imitation du premier. C'est un Christ psychique. On nous apprend ensuite que le Χριστὸς ψυχικός reçoit un corps « tissé de l'invisible substance psychique » et que ce corps par un acte de la puissance divine « est arrivé dans le monde sensible ». Au moment de la naissance du Sauveur, le πνεῦμα entre en activité. Il descend sur lui à l'heure du baptême. A l'instant de la mort, tout ce qui est pneumatique, essentiellement divin, abandonne le crucifié. Ainsi la personne du Sauveur est formée des éléments les plus disparates. Elle n'a plus aucune unité organique. Il faut avouer que le procédé de spéculation que l'on entrevoit ici apparaît comme celui d'une dislocation de la conception primitive de Valentin. On a pris son idée que Jésus est une sorte de synthèse de ce que le monde supérieur a de meilleur ; on l'a comprise dans le sens le plus littéral, et on l'a développée avec une subtilité toute scolastique.

Inutile de pousser plus loin cet exposé des doctrines christologiques gnostiques. Ce qui est certain, c'est qu'elles ont été, du moins dans la forme, assez variées. L'auteur des *Philosophumena* nous dit que la doctrine christologique « suscitait parmi les Gnostiques de grandes discussions et était l'occasion de divergences d'opinion[1] ».

Toutes ces christologies gnostiques ont ceci de commun, c'est qu'elles attribuent à Jésus-Christ une nature composite. Elles désarticulent sa personnalité, elles en dissocient les éléments et ainsi lui enlèvent toute unité organique. Elles supposent qu'il entre au moins trois éléments d'origine différente dans la composition de sa personnalité. Il y a d'abord un être ou une entité qui appartient au monde suprasensible. Puis une psyché qui dérive d'un domaine intermédiaire entre le monde transcendant et le monde visible. Ajoutez enfin le corps sur l'origine duquel on n'était pas d'accord. L'entité suprasensible elle-même est généralement composite. Du moins différentes puissances ou entités du monde supérieur concourent à la former. C'est Sophia, d'autres disent la

1. *Philos*, VI, 34, p. 286, 1.

Mère, c'est Monogène, c'est le Saint-Esprit, ou ce sont les aeons tous ensemble. Aussi certains Gnostiques en venaient à appeler Jésus le « fruit commun du Plérôme ». En effet, il réunissait en lui-même tous les éléments du monde suprasensible.

La doctrine christologique d'Origène offre plus d'une analogie avec celle des Gnostiques. Il entre dans la constitution de son Christ trois éléments bien distincts. C'est d'abord le Logos. Ceci, c'est l'élément essentiellement suprasensible. C'est en quelque sorte le nerf même de sa personnalité. Ce Logos, il faut l'entendre dans toute l'étendue du terme. Il est, comme pour les Stoïciens, le divin, immanent dans le Cosmos, présent dans tout homme, coextensible avec les choses[1].

En tant que Logos, il est d'essence divine. Origène le désigne habituellement par ces termes : ὁ θεὸς λόγος, ὁ πρὸς τὸν θεὸν λόγος ou encore ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος[2]. Parmi les éléments qui composent la personne du Christ, le Logos est donc prépondérant. En réalité, c'est lui qui lui donne son caractère propre et le fait ce qu'il est. Aussi est-il souvent appelé la principale essence, ἡ προηγουμένη οὐσία, en Jésus-Christ. A ce titre, il ne peut ni souffrir ni mourir. C'est ce qu'Origène affirme dans un texte intéressant.

Celse prétendait qu'en s'incarnant en Jésus, le Logos devait s'altérer et s'amoindrir. Comme le Logos ne peut subir de diminution et demeure immuable, il n'a pu s'incarner. Dans sa réponse, Origène soutient qu'en effet le Logos est inaltérable par essence, qu'en s'unissant à l'homme Jésus il n'a pas changé de nature. Il a seulement voulu se mettre à notre portée. La κένωσις n'a été qu'apparente. Le Logos devient en quelque sorte chair, οἱονεὶ σάρξ γίνεται. On remarquera la hardiesse de l'expression. Il résulte du point de vue

1. *In Johan*, VI, 39 : Ἡαρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συνπαρατεινόμενος. *Ibidem*, 38 : οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. On remarquera les termes stoïciens employés dans ces formules.

2. *Contra Celsum*, IV, 18.

d'Origène que le Logos qui était en Jésus n'a pu ni souffrir ni mourir[1].

Le deuxième élément qui constitue la personne du Christ d'Origène c'est la ψυχή. Il a exposé ses vues et sur la psyché en général et sur celle de Jésus dans deux chapitres du *De Principiis*[2]. Dans ces chapitres Rufin a sûrement altéré l'original ; il en a atténué, expurgé même mainte phrase trop choquante pour l'orthodoxie du IVe siècle. Un peu de critique, éclairée et guidée par les textes des écrits grecs et par les fragments authentiques de ces chapitres qui nous ont été conservés suffit cependant pour établir la vraie pensée d'Origène.

Il est clair qu'il a de la ψυχή la vraie notion grecque, celle que notamment Aristote avait si clairement définie dans son *De Anima*. Il y a de la psyché dans tous les êtres aussi bien les aquatiques que les terrestres. Ce qui préoccupe Origène, c'est beaucoup moins la connaissance théorique de la psyché que sa valeur morale. A ce point de vue, elle est inférieure à la raison, à ce Logos qui constitue l'essence même des êtres rationnels. Lorsque ceux-ci succombent à la tentation, dérogent à leur propre nature, leur essence se transforme, se « congèle » en psyché. Celle-ci n'apparaît, comme le corps du reste, qu'avec la chute. Que l'être remonte, et la pysché disparaîtra, elle redeviendra esprit. Νοῦς πτώσει οὖν γέγονε ψυχή καὶ ψυχὴ κατορθεῖσα γίνεται νοῦς. La psyché est donc par sa nature intermédiaire entre le principe supérieur et le corps, entre l'esprit et la chair. C'est à cette conclusion que tend toute l'argumentation du chapitre VIII encore discernable à travers la version de Rufin. La principale difficulté qu'Origène voit à sa conception, c'est que dans l'Écriture il est parfois fait mention de la psyché de Dieu. Cette difficulté est de même nature que celle qu'offrent des expressions comme les yeux ou le bras ou les mains de l'Éternel, et Origène s'en débarrasse de la même manière.

1. *Contra Cels.*, IV, 15 : τῇ οὐσίᾳ μόνων λόγου· οὐδὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή. Voir encore *In Johan.*, XX, 11.

2. II, ch. VI et VIII.

L'idée que notre auteur se fait de la psyché de Jésus, ch. VI, s'accorde strictement avec la notion générale qu'il expose dans son chapitre VIII. Le Christ-Logos revêt un corps humain, et de même il adopte une psyché humaine. Celle-ci conserve son caractère essentiel. Elle est par nature intermédiaire entre l'esprit et la chair, l'élément divin et l'élément humain. A ce titre, elle sert admirablement d'organe de transmission entre Dieu et l'homme. C'est pour cette raison que le Christ-Logos a pris une psyché. C'est dans le dessein de servir d'intermédiaire. « Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante — non possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri — nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media existente cui utique contra naturam non erat corpus. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis contra naturam habuit capere Deum. » Il résulte de cette définition de la psyché de Jésus qu'elle était susceptible de tomber ; elle possède essentiellement la faculté de choisir le bien ou le mal, le libre arbitre. Puisqu'elle est telle, elle est sujette à la souffrance. C'est la doctrine constante d'Origène. Dans une homélie, il fait remarquer que lorsqu'il est dit que Jésus est troublé ou attristé, l'Écriture déclare que c'est sa psyché qui est troublée ou attristée[1].

Quoique la pensée d'Origène ait été voilée par Rufin, il n'est pas difficile d'en apercevoir la signification. Il a voulu faire ressortir le caractère humain de la psyché et ainsi la bien distinguer de l'esprit. Certaines de ses phrases ont échappé à la vigilance du traducteur, soucieux d'expurger son texte d'hérésie. Ainsi Origène écrivait : « Naturam quidem animae illius hanc fuisse quae est omnium animarum, non potest dubitari ; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. » D'autre part, tout comme les théologiens gnostiques, il veut que la psyché de Jésus soit d'origine transcendante.

1. *Hom. Jerem.*, XIV, 6 : ἡ δὲ ψυχὴ (Ἰησοῦ) ἀνθρωπίνη ἦν, διὰ τοῦτο καὶ τετάραγται, διὰ τοῦτο περίλυπος ἦν· ὁ δὲ λόγος πρὸς τὸν θεὸν οὐ τετάρακται.

Elle aurait été dans « le Plérôme », en serait issue et aurait revêtu un corps[1].

On sait qu'Origène n'a jamais perdu une occasion d'affirmer la réalité de l'humanité de Jésus. Si le Sauveur n'avait pas été vraiment homme, « nous n'aurions pu recevoir les bienfaits qu'il nous apportait en tant que Logos ».

Mais cet « homme » que le Logos a revêtu en venant ici-bas, est-il bien un homme tout terrestre? Origène n'a pas l'air d'en être sûr. On se souvient que plus d'un théologien gnostique enseignait que le corps même de Jésus était d'origine transcendante. A propos du mot de Jean-Baptiste : « Après moi vient un homme qui existait avant moi » (Jean, I, 30), Origène prétend que le précurseur s'est exprimé ainsi « afin de nous apprendre que l'homme qui appartient au Fils de Dieu, celui qui est associé à sa divinité, préexistait à sa naissance[2] ».

Mais qu'est-ce que le corps de Jésus d'après notre théologien? Il est très réel. C'est un corps sensible qui a souffert, a été crucifié, etc.[3]. Mais le corps n'est pas la chair; σῶμα n'est pas synonyme de σάρξ. Origène insiste sur cette distinction. Cependant il n'oserait soutenir que Jésus ait eu un corps sans chair. Il se mettrait en contradiction avec les Écritures. Sa subtilité lui a fait découvrir une sorte d'échappatoire. A Celse qui raillait l'idée qu'un dieu pût avoir une chair mortelle, il répond en rappelant le principe admis par les philosophes que la matière qui est le soutien des corps,

1. *In Johan*, XX, 19 : τάχα γὰρ ἡ μὲν Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν · καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα .. ἀνέλαβε τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα. Cf. *Hom. in Jerem.*, XV, 4. Il arrive cependant à Origène de traiter parfois ψυχή de synonyme de νοῦς, *In Joh.*, I, 32.

2. *In Johan.*, I, 32.

3. *C. Celsum*, III, 41 et 42. Il faudrait citer tout ce passage. Notons les phrases essentielles. « Le corps mortel du Logos ainsi que son âme humaine par leur association avec lui, bien plus par leur union et mélange avec le Logos ont participé à sa divinité et se sont transformés en dieu, εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι . Il n'est pas surprenant que la qualité de mortalité attachée au corps de Jésus se soit muée en qualité « éthérée et divine »... En vertu du principe philosophique, « comment ne se ferait-il pas que τὴν σάρκα τοῦ Ἰησοῦ ἀμείψασαν ποιότητας γεγονέναι τοιαύτην ὁποίαν ἔχρην εἶναι τὴν ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις πολιτευομένην ; surtout cette chair n'est plus μιαρά. » Mais alors est-elle encore une σάρξ ?

ἡ ὑποκειμένη ὕλη n'a point de qualités ; elle est ἄποιος. Donc elle a pu revêtir toutes les qualités et changer de qualités. C'est ainsi que la chair de Jésus a pu se dépouiller des qualités qui ne convenaient pas et en revêtir d'autres. Il est évident qu'Origène serait bien aise de débarrasser le corps du Christ-Logos de toute contamination de la chair et de lui attribuer un corps d'une nature particulière. Sur ce point, s'il osait il suivrait les théologiens gnostiques. De là l'évident flottement de sa pensée.

Il faut reconnaître qu'il n'y a pas une bien grande différence entre la conception gnostique de la nature du Christ-Jésus et celle d'Origène. Leurs définitions des trois éléments essentiels qui composent sa personne se rapprochent singulièrement. Le Logos qui constitue l'élément prépondérant, parce que divin, du Jésus d'Origène n'est autre que l'être transcendant dont la théologie valentinienne faisait comme le fondement suprasensible de la personne du Rédempteur. Dans l'une comme dans l'autre conception, la psyché de Jésus, avec sa faculté de choisir le bien et le mal, quoiqu'elle-même ne soit pas d'origine purement terrestre, est la même. Enfin Origène, tout autant que les théologiens gnostiques, quoiqu'avec plus d'hésitation, fait du corps de Jésus autre chose que le corps charnel et purement humain. Il protesterait peut-être, mais sa vraie pensée ne laisse pas d'être claire. La seule différence essentielle entre ces deux conceptions est que sur un point, celle d'Origène est plus simple. Il s'est abstenu de spéculer sur la nature transcendante du Logos-Jésus ; il ne lui a pas appliqué le procédé de différenciation subtile dont les disciples de Valentin ont compliqué leur spéculation christologique. On pourrait même soutenir qu'il est resté plus fidèle à la spéculation du maître gnostique que les épigones.

Si les analogies particulières et précises sont telles entre la doctrine du théologien chrétien et celle de ses devanciers gnostiques, il n'est pas surprenant que les deux doctrines aient le même caractère général. Dans l'une comme dans l'autre, les éléments constitutifs de la personne de Jésus

n'ont rien de commun ; ils ne sont pas du même ordre ; ils appartiennent à des domaines entièrement différents. La conséquence, c'est qu'ils sont pour ainsi dire simplement juxtaposés ; ils ne sont pas fondus ensemble. Ainsi constituée, la personne de Jésus n'a aucune unité organique. Origène le sent. Il affirme que les trois éléments qui composent la personne de son Christ sont fondus et mêlés au point d'être un[1]. Mais il a beau y insister et réitérer son affirmation, il n'en reste pas moins que son Christ est aussi tripartite que l'est celui de Valentin.

On sait à peu près comment Basilide et Valentin concevaient l'origine et la *constitution de l'homme*. Des créateurs subalternes, le Démiurge et ses anges, semble-t-il, forment le corps de l'être humain et lui donnent sa psyché. Des régions supérieures une parcelle de substance divine, un « esprit » pénètre dans l'homme. C'est l'empreinte divine qui en fait un être à part. Pendant que se forme ainsi l'ébauche humaine, heure de trouble, disait Basilide, « s'accrochent à son âme » des passions. Pour l'un, elles sont de véritables entités adventices à l'homme. Pour Valentin elles sont plutôt des forces, des πνεύματα. Il résulte — et ici il nous faut suppléer par conjecture un chaînon qui manque à la déduction — de la formation même de l'être humain que les éléments qui le composent varient d'un homme à l'autre. L'un a reçu une mesure plus abondante « d'esprit » ; chez un autre, la psyché est prépondérante ; un troisième a une affinité marquée pour la matière ; il est χοϊκός. Le premier possède en lui-même une garantie de salut. Il peut tomber momentanément comme la « Samaritaine » d'Héracléon, mais il se relèvera ; il ne peut se perdre définitivement. Le psychique décidera lui-même de son sort. Il a la faculté de choisir le bien ou le mal. Le malheureux hylique doit-il nécessairement périr? Sa nature même ne l'y condamne-t-elle pas? On le croirait,

1. Dans le *De Princ.*, VI, 3 on lit : magis enim verbum Dei cum anima in carne una esse quam vir cum uxore putandum est. Voir aussi *C. Cels.*, III, 41 : il y a ἕνωσις du corps et de la psyché en Jésus.

mais ce n'est pas certain. Le théologien Héracléon a bien l'air de dire qu'il reste encore une chance de salut, même au hylique.

Que devient dans une conception comme celle-ci la liberté morale? Il suffirait de souligner certains aspects de la doctrine pour exclure toute liberté et conclure au déterminisme moral. L'homme qui a reçu le πνεῦμα, qui est donc un « spirituel », n'obtiendrait-il pas son salut quoi qu'il fît? C'est une prérogative de sa nature. Puis les passions qui sont extérieures à l'homme, qui pénètrent bon gré mal gré en lui ne sont-elles pas irrésistibles, et ne deviennent-elles pas forcément maîtresses de l'âme? Ce sont elles qui font l'homme hylique, et celui-ci paraît évidemment condamné à périr. D'autre part, la liberté de choix n'est-elle pas nettement attribuée au moins aux psychiques? A ce point de vue, la liberté morale trouve son compte dans cette doctrine. Ainsi de la théologie des grands Gnostiques pouvait sortir aussi bien un déterminisme moral qu'une doctrine de libre arbitre. De ces tendances contraires qu'elle accuse, on peut conclure qu'un Basilide ou un Valentin n'ont pas posé la question, ni soulevé le problème de la liberté. Chez leurs successeurs du IIe siècle et du siècle suivant, l'une des tendances l'a emporté sur l'autre. Plus ou moins, parfois très nettement, les systèmes gnostiques deviennent déterministes et excluent la liberté morale.

Si l'on en croit Irénée et Épiphane, les valentiniens successeurs des premiers maîtres enseignaient que le « spirituel » serait nécessairement sauvé, tandis que le hylique était fatalement voué à la perdition[1].

Seul le psychique conserve sa liberté de choix. C'était tirer des doctrines de Valentin des conséquences qu'il ne paraît pas avoir envisagées. On constate la même tendance dans les systèmes inédits révélés par Hippolyte. Les notices sur les Naassènes, les Pérates et les Séthiens sont assez explicites pour que l'on sache ce qu'a été la morale de ces Gnostiques.

1. *Adv. haer.*, I, 4, 5 et 6, 2. *Épiph. haer*, XXXI, 7.

Connaissance ou gnose d'une part, ascétisme de l'autre, en voilà le contenu essentiel. Posséder la première, pratiquer l'autre, c'est à ces conditions que l'on fait son salut. Or ces conditions, seuls les « spirituels » les remplissent. Les Pérates proclamaient fièrement qu'eux seuls avaient franchi l'abîme des corruptions. Au surplus, dans ces trois systèmes, s'il n'est pas explicitement déclaré que seuls les « spirituels » sont aptes à acquérir la gnose et capables de pratiquer l'ascèse, cela est impliqué d'un bout à l'autre. Il semble bien que la rédemption ne soit faite que pour eux. Celle-ci consiste en la récupération de l'élément divin égaré dans le Cosmos matériel. Or les Gnostiques seuls possèdent l'étincelle divine. Tout le reste est voué à la corruption, et partagera le sort de la ὕλη quel qu'il soit. Ceci cadre parfaitement avec la conception pessimiste du monde qui est caractéristique de ces systèmes. Pour employer notre terminologie, la morale qu'ils prêchent est essentiellement déterministe.

On ne peut en dire autant des Gnostiques des documents coptes. Du moins il semble qu'il y ait eu quelque fluctuation dans leur doctrine morale. On y remarque des nuances d'un écrit à l'autre. Il en est un à tout le moins qui n'était assurément pas déterministe d'intention. C'est l'auteur des *Petites interrogations de Marie*. Ses conceptions morales, comme celles du reste des autres gnostiques coptes, ont subi l'influence d'un élément que nous n'avons pas encore signalé. On n'en constate l'existence pour la première fois que dans les *Excerpta Theodoti*. C'est l'idée du Destin dont les démons sont les ouvriers. La εἱμαρμένη enveloppe la vie humaine. Par elle s'affirme l'empire des démons. Certains Gnostiques prétendaient que n'y échappait qu'un petit nombre d'élus. L'auteur des *Petites interrogations* paraît avoir eu l'âme plus généreuse. D'après lui, le Christ inaugure son œuvre de rédemption en brisant le pouvoir du Destin. C'est au profit des hommes en général. Leur salut devient possible. La preuve que l'auteur n'est pas porté à en exclure une catégorie d'hommes, encore moins la majorité, c'est qu'il s'ingénie à élargir l'accès aux mystères qui procurent le salut. Dans son système, pour

se perdre, il faut le vouloir. La volonté personnelle joue un rôle très réel dans la conception.

Par certains côtés, Origène conçoit l'homme, sa constitution, les conditions de son salut comme les théologiens gnostiques. Ainsi il affirme comme eux la préexistence, sinon de toutes les âmes, du moins de certaines âmes. Dans son commentaire de Jean, il remarque qu'il est dit de Jean-Baptiste qu'il a été « envoyé ». Déclaration qui implique que son âme préexistait à son apparition sur la terre. Elle s' « incarna » dans le fils de Zacharie. C'est ce que le commentateur établit par une longue démonstration[1]. Si éminente lui apparaît cette âme, qu'il se demande si elle n'était pas avant de s'incarner l'un « des saints anges ». Or dans la *Pistis Sophia* (§ 12 et 13) l'auteur développe toute une théorie sur la préexistence de l'âme de Jean-Baptiste. Il décrit sa descente en sa mère, Élisabeth. Avant de s'incarner, ce « vase d'élection » était Élie[2]. Maint passage de la *Pistis Sophia* contient des affirmations qui impliquent la croyance à la préexistence des âmes en général. Basilide certainement la partageait. La souffrance étant toujours à ses yeux la conséquence d'une faute, quand il ne trouvait pas celle-ci dans cette vie, il lui fallait supposer qu'elle avait été commise dans une existence antérieure. Origène aussi, malgré certaines hésitations, affirmait la préexistence de toutes les âmes. Sa doctrine de la chute la supposait, et ne pouvait même s'expliquer que par la préexistence des âmes. Dans son commentaire de Jean (XIII, 43), il oublie parfois ses scrupules, tant il est convaincu. La parole du Psaume CXXVI, 5, lui semble dépeindre « la

1. *In Johan.*, II, 29 à 31. Les versets Luc I, 15 et 44 lui semblent prouver τὸ ἑτέρωθέν πωθεν ἀπεσταλθαι τὸν Ἰωάννην ἐνσωματούμενον. Il conclut ἀναγκαῖον παραδέξασθαι πρεσβυτέραν οὖσαν τὴν Ἰωάννου ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ πρότερον ὑφεστῶσαν πεπέμφθαι ἐπὶ διακονίαν τῆς περὶ τοῦ φωτὸς μαρτυρίας, Origène ajoute que si dans un sens on peut dire que tout homme est « envoyé par Dieu », donc que son âme a préexisté, cela doit se dire dans un sens spécial d'un Jean-Baptiste.

2. Dans un autre passage de son commentaire (VI, 10 à 14), Origène est moins affirmatif. Il discute l'opinion qui attribue la préexistence à l'âme de Jean-Baptiste. Il expose le pour et le contre, ne conclut pas, mais réserve son sentiment pour une étude approfondie περὶ ψυχῆς.

descente des âmes plus nobles lorsqu'elles arrivent dans cette vie ». Elles se lamentent. Les autres évidemment sont moins affectées parce que de nature moins élevée.

D'après Basilide et Valentin, on l'a vu, les passions pénètrent du dehors dans l'âme ; elles sont d'origine diabolique ; elles existent par elles-mêmes. Sur tous ces points, Origène devrait, semble-t-il, répudier la doctrine de ces théologiens. Il est loin d'y parvenir. A propos de la parole : votre père, c'est le Diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père, il affirme lui aussi l'origine diabolique des passions[1]. Tout le monde, dit-il, accordera que l'homicide, l'iniquité, la cupidité, l'impureté sont désirs du Diable, et que ces désirs excitent chez les enfants du Diable des désirs pareils. On n'expliquera pas autrement l'origine de l'adultère, de la débauche, de la pédérastie. Ces passions, le Diable s'applique à les faire naître chez ceux qui en sont susceptibles. Ainsi, dans la doctrine d'Origène, les passions viennent du dehors et ne sont en réalité que des désirs d'origine diabolique. Naturellement, il ne va pas plus loin. Il élague de la doctrine tout ce qui ferait de la passion une fatalité. Il faut que nous soyons consentants, pour que le Diable puisse créer en nous des désirs pareils aux siens. Il démontre longuement que les facultés de l'âme ne sont point des essences particulières, et par conséquent qu'il n'y a pas entre l'homme que le gnostique appelle spirituel et celui qu'il appelle terrestre une différence d'essence et de nature[2]. Ce sont là des restrictions qui s'imposaient du moment qu'il repoussait le déterminisme de certains Gnostiques. Il n'en reste pas moins qu'Origène ici encore, a pris aux théologiens qu'il combattait le plus qu'il a pu, et que l'emprunt n'est pas médiocre.

Pour la psyché elle-même, nous avons déjà constaté que sa doctrine se rapproche pour le fond de celle des théologiens gnostiques. A vrai dire, sur ce point, Origène est en général plus flottant qu'il ne se montre dans le passage décisif du

1. *In Johan.*, XX, 22-26, notamment 22. Voir aussi 36, seconde moitié.
2. *In Johan.*, XX, 21.

De Principiis que nous avons analysé. Tantôt il se souvient de Platon et affirme l'immortalité de l'âme. Il la défend contre Héracléon[1]. Ailleurs il considère la psyché comme inférieure à l'esprit, intermédiaire entre le spirituel et le corporel, susceptible de tomber. Elle-même, les textes du *De Principiis* nous l'ont montré, marque un premier degré dans la chute. Dans un long passage sur Lazare, Origène s'efforce d'expliquer sa résurrection. Son âme l'a momentanément quitté. Mais elle s'est affaiblie. Pour qu'elle puisse rentrer dans le mort, il faut que Jésus lui prête une nouvelle force[2]. Ailleurs dans le commentaire de Jean, il distingue nettement entre πνεῦμα et ψυχή. Celle-ci est inférieure[3].

Les théologiens gnostiques réclamaient pour les spirituels la prérogative de posséder par nature et peut-être de naissance le πνεῦμα. Il y a lieu de croire que les premiers maîtres gnostiques n'ont pas songé aux conséquences que l'on pouvait tirer de leur prétention. Leurs successeurs ont été moins discrets. Le sentiment qu'ils avaient d'être des hommes « spirituels » n'a pas tardé à s'exalter. L'homme qui possède l'esprit, disaient-ils, est désormais à l'abri des défaillances ; il ne peut plus pécher ; l'esprit lui garantit son salut. Certains même, à ce qu'il semble, soutenaient que le « spirituel » pouvait impunément s'exposer aux pires tentations. On ne faisait qu'éprouver sa foi. A ce compte, on était de par sa nature, donc fatalement sauvé.

Les théologiens antignostiques virent tout de suite le péril. Nul n'en eut une perception plus nette qu'Origène. De là l'opiniâtreté qu'il mettait à soutenir le libre arbitre. A ses yeux il y allait de l'existence même de la foi chrétienne.

Cependant la thèse gnostique avait pour elle maint texte

1. *Ibidem.*, XIII, 61.

2. *In Johan.*, XXVIII, 7 : Jésus aperçoit pendant qu'il prie τὴν Λαζάρου ψυχὴν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ σῶμα καὶ δεομένην τῆς ἀπὸ προστάξεως Ἰησοῦ γενησομένης αὐτῷ εὐτονίας πρὸς τὸ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ μνημείου.

3. *Ibidem.*, XXXII, 18 : Origène dit qu'il a remarqué partout dans les Écritures διαφορὰν ψυχῆς καὶ πνεύματος καὶ μέσον μέν τι θεωρῶν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδεχομένην ἀρετὴν καὶ κακίαν, ἀνεπίδεκτον δὲ τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου αὐτῷ.ἐν

scripturaire, sans parler de l'enseignement des philosophes. Paul ne parle-t-il pas sans cesse de l'homme spirituel? La connaissance et la vertu ne font-elles pas du philosophe un homme à part? Origène n'a pu s'empêcher lui aussi d'admettre une catégorie de chrétiens supérieurs[1]. Il fait parmi les croyants des distinctions. Au-dessus du simple fidèle, qui doit son salut à Jésus, il y a le chrétien plus rapproché de la perfection, qui n'a plus besoin de Jésus-Christ en tant que crucifié. Origène va même très loin dans la voie des concessions dont il ne paraît pas mesurer la portée. Dans le début de son commentaire sur Jean, il distingue quatre classes de chrétiens. Une comparaison avec le sacerdoce lévitique lui paraît justifier cette classification. Le principe de classement des chrétiens, c'est la possession d'une gnose supérieure et la pratique d'une vertu plus austère[2].

Ne méconnaissons pas, cependant, ce qui les sépare. C'est la question du libre arbitre. De la doctrine psychologique du gnosticisme découlait logiquement, si on la pressait, la négation de la liberté morale et pour un petit nombre d'élus, une prérogative de salut. Voilà ce qu'Origène ne peut admettre, et c'est par opposition au déterminisme gnostique qu'il a conçu, élaboré et sans cesse proclamé sa doctrine du libre arbitre.

A mesure que les esprits sont devenus plus religieux, ils ont transporté l'idée du *souverain bien* dans l'au-delà. Un Philon, un Valentin, un Origène, le localisent, si l'on peut ainsi s'exprimer, en Dieu. Atteindre à Dieu, s'unir à Dieu, demeurer en Dieu, voilà le but suprême de l'effort humain. On se représente les voies et moyens d'arriver au but selon l'idée que l'on se fait de Dieu. Plus on le conçoit abstrait

1. Dans *In Johan.*, XX, 2-6, toute l'interprétation d'Origène repose sur l'idée qu'il y a des différences de σπέρματα donc de nature. Passages isolés : *Ibidem*, XIII, 37 : τα μὲν γὰρ μακαριώτερα πειθόμενα λόγῳ, μὴ δεηθέντα πόνου, μόνῳ τελειοῦται τῷ λόγῳ. *Ibidem*, XIII, 43 : ἡ κάθοδος τῶν εὐγενεστέρων ψυχῶν παραγενομένων εἰς τὸν βίον τουτόν μετὰ τῶν σωτηρίων σπερμάτων.

2. *Ibidem*, I, 3, sq. Voir aussi *Contra Cels.*, VI, 77. Jésus, dit-il, τοῖς ἐκ τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνειληφόσι πρὸς τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος θειοτέραν μορφὴν ἔχει.

et transcendant, et plus on tendra à s'élever jusqu'à lui par la pensée et la dialectique. Plus la notion que l'on a de Dieu sera imagée et moins elle sera philosophique, plus aussi la voie qui mène à lui sera concrète et rituelle. En même temps, l'idée que l'on se fera de l'ascension de l'âme vers Dieu dépendra du jugement que l'on porte sur le Cosmos. Est-il pessimiste, c'est-à-dire voit-on dans le Cosmos le siège du mal, l'empire des puissances funestes, un lieu de corruption, l'ascension de l'âme aura l'aspect et l'allure d'une fuite. Monter vers Dieu signifiera échapper à l'emprise du mal. Le problème consiste en somme à délivrer l'âme. Il s'agira de savoir si elle possède le pouvoir de s'affranchir par ses seuls moyens, ou si sa rédemption doit s'opérer par des moyens magiques et surnaturels.

Les doctrines de rédemption des Gnostiques sont l'illustration des tendances que nous venons de rappeler.

Dans le système de Valentin, l'aeon Sophia succombe au désir de connaître Dieu ; elle apprend à ses dépens qu'il est inaccessible ; sa faculté de connaître est limitée. C'est donc la curiosité intellectuelle qui la perd. Quoiqu'il en ait mesuré les bornes, pour Valentin le rêve c'est de connaître Dieu. Le privilège de son « spirituel » sera de rentrer dans le Plérôme avec Sophia. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le privilégié pénétrera par la connaissance intellectuelle dans la sphère du divin. Au fond, la vision platonicienne des Idées éternelles le hante, et comme tout vrai fils de Platon, la suprême félicité consisterait pour lui dans la contemplation sans fin du Dieu qui est lumière pour la pensée. L'idée que Valentin se fait de Dieu, idée toute platonicienne, a déterminé la nature de son aspiration intime et le caractère de son rêve.

Autre est le caractère du rêve que font les Gnostiques des *Philosophumena*. Ils sont pour la plupart pessimistes. Le Cosmos n'a plus rien de la beauté que les Hellènes lui attribuaient. C'est le lieu impur, le théâtre de la corruption, des ténèbres et de la mort. La rédemption consistera à s'en évader. Certains éléments divins sont égarés dans le Cosmos. Comment les récupérer? Comment le « spirituel » qui possède une des

semences divines pourra-t-il s'affranchir du Cosmos et remonter vers les régions transcendantes? Telle est la préoccupation essentielle du Pérate ou du Séthien. Elle a trouvé son expression la plus imagée dans l'espèce de poème de Justin le Gnostique. Élohim remonte vers le Dieu suprême ; il y trouve une félicité telle qu'il ne veut plus redescendre. Dans le Pseudo-Basilide, tout se résout finalement en une absorption successive des filialités en Dieu. Pour tous ces Gnostiques, la rédemption est simplement le retour des éléments divins au sein de Dieu.

Les documents coptes enfin nous offrent une autre forme du rêve gnostique. Dans son premier entretien avec les apôtres, le Ressuscité leur promet une série sans fin de connaissances plus fantastiques les unes que les autres. C'est dire que le but, c'est la gnose, et le moyen une révélation faite à l'intelligence. C'est l'ancien rêve intellectualiste, héritage de Platon. Mais dans tout le reste du livre, ce rêve se transforme et revêt un caractère tout différent. La vision qui flotte devant l'imagination des auteurs de ces documents, ce n'est plus celle d'un monde transcendant où se meuvent des aeons qui ressemblent singulièrement aux abstractions platoniciennes, et que domine un Dieu qui est indéfinissable par essence, c'est la vision d'une lumière divine. Lumière plus concrète qu'abstraite assurément pour ces Gnostiques. Monter vers la lumière, comparaître devant la Vierge de la lumière, demeurer dans le royaume de la lumière, voilà le but ; le problème de la rédemption consiste à en trouver les voies et moyens. Il est résolu par les mystères, les formules magiques, les recettes de salut que le Ressuscité apporte aux siens. Ainsi se vérifie une fois de plus la distinction que nous croyons pouvoir faire entre les théologiens gnostiques des premières générations et les Gnostiques plus mystiques, plus ritualistes et moins instruits de la troisième et de la quatrième génération. Le rêve des premiers est encore celui de philosophes plus platoniciens que chrétiens, le rêve de leurs successeurs est celui d'âmes plus superstitieuses et d'imaginations plus matérialistes.

Le trait qui leur est commun à tous, c'est d'avoir répudié le rêve apocalyptique et juif des premiers chrétiens. A celui-là les uns préfèrent un rêve qui anticipe sur celui des néoplatoniciens, et les autres un rêve qui les rapproche du syncrétisme et des mystères de l'époque.

Origène lui aussi écarte résolument l'ancienne eschatologie. Dans son interprétation de l'oraison dominicale, il rejette expressément le sens littéral et matériel du mot « règne ». D'après lui, il ne s'agit que du royaume spirituel. Il faut même l'entendre dans le sens le plus étroit. Le royaume de Dieu est en nous lorsque c'est Dieu qui règne dans notre cœur et que nous obéissons « aux lois spirituelles de Dieu[1] ».

Volontiers Origène résume ses aspirations dans le mot de l'apôtre Paul : Dieu sera tout en tous. Il l'entend dans ce sens qu'il arrivera un temps où le chrétien parfait n'aura plus besoin de l'intermédiaire du Fils pour être en Dieu. C'est l'idée qu'il formule sous forme de question dans son exégèse du mot « personne n'a connu le Père si ce n'est le Fils ». (*In Johan*, XX, 7). « On peut se demander s'il y aura un temps où les anges verront eux-mêmes le Père, sans l'entremise d'un médiateur, d'un serviteur. Puisque celui qui a vu le Fils a vu le Père qui a envoyé le Fils, c'est en celui-ci que l'on voit le Père. Mais puisqu'on verra le Père comme le voit le Fils, on sera en quelque sorte, tout comme le Fils, soi-même contemplateur du Père et de ce qui est au Père ; on ne percevra plus d'après l'image Celui dont il y a l'image. Or je pense que la consommation aura lieu quand le Fils remettra le royaume à Dieu qui est Père, et que Dieu deviendra tout en tous. » Il est clair que c'est pour ménager le lecteur et ne pas avoir l'air d'être trop absolu qu'Origène formule sa pensée sous forme de question. Pour lui elle n'a rien de dubitatif.

Ce mysticisme, Origène a eu soin de le préciser dans une

1. *De Oratione*, XXV, 1... καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τετάγμένων τῶν σόφων διαλογισμῶν. Voir aussi l'interprétation de la parole de Jésus sur le vrai culte dans le commentaire de Jean, XIII, 13, « quand viendra la plénitude des temps, tout culte extérieur cessera ». Ce temps καὶ νῦν ἐστί, ch. 11.

foule de passages. Voir Dieu, le contempler, être uni à lui, c'est avant tout posséder la gnose suprême, en jouir, en être abreuvé jusqu'à l'ivresse divine. Notre théologien, en cela fidèle à Platon, n'a jamais conçu d'autre félicité. Nulle part il ne l'a chantée, c'est bien le mot qui convient à son lyrisme mystique, comme dans son célèbre commentaire du Cantique des Cantiques. C'est un hymne à la gnose transcendante. Pour célébrer les trésors de la science divine réservée à une élite, Origène a épuisé les ressources de l'allégorie et la richesse d'une imagination fort vive. C'est presque de l'extase. Il ne se lasse pas de peindre la beauté de l'objet de ses désirs. Seulement ne le pressez pas trop, en lui demandant ce qu'est au juste cette gnose. Son enthousiasme répugnerait peut-être à trop préciser le rêve divin, alors même qu'il le pourrait.

Maintes fois Origène a chanté son rêve. Le pain de vie dont parle le IVe évangile, ce sont τὰ ἠθικὰ μαθήματα ; la « vigne » c'est le Verbe qui transporte l'homme hors de lui-même, l'emplit d'enthousiasme et l'enivre d'une ivresse divine. Ce qui réjouit et transporte d'enthousiasme, ce sont les idées secrètes et mystiques. Elles découlent de la vraie vigne ; l'Évangile les appelle vin[1].

L'Écriture elle-même est un vaisseau qui ne suffit pas pour contenir la science divine. Sa transcendance dépasse toute langue humaine. C'est précisément l'idée qu'Origène développe dans son exégèse de Jean IV, 14[2]. « En effet, dit-il, parmi ceux des mystères de Dieu qui sont suprêmes et divins, il y en a que l'Écriture ne contient pas, il y en a même que le langage humain ne peut exprimer. » « Je pense que toute l'Écriture, même lorsqu'elle est bien comprise, ne constitue que les premiers rudiments de la gnose intégrale et n'en est en quelque sorte que l'introduction sommaire. » « Les Écritures sont donc l'introduction. D'elles il faut s'élever jusqu'à Jésus. »

Le plus souvent Origène se contente d'exalter la gnose

1. *In Johan*, I, 30.

2. *Ibidem*, XIII, 5 et 6 tout entiers. A noter les textes de l'Écriture sur lesquels s'appuie l'auteur. Ce sont ceux que les Gnostiques alléguaient.

transcendante sans la définir. Il lui est arrivé, cependant, de soulever le voile qui l'enveloppe. Notamment dans un long passage du *De Principiis*[1]. Après avoir justifié le désir de connaître dont l'esprit est dévoré par la raison que c'est Dieu qui nous a donné ce désir, et qu'il ne l'a pas donné pour qu'il ne fût jamais assouvi, il montre l'âme d'un Paul par exemple s'élevant après la mort, de connaissance en connaissance. Elle reçoit l'explication de tous les problèmes qu'elle n'avait pu résoudre sur la terre. Toutes les questions que soulèvent la nature de l'homme, l'histoire et le culte d'Israël jusqu'aux plus singulières institutions lévitiques, celles que l'esprit peut se poser au sujet des êtres vivants, des anges, des événements et des dispensations providentielles, seront éclaircies à la grande joie de l'âme. Après que les énigmes terrestres auront été expliquées à l'âme, elle s'élèvera plus haut ; les secrets du ciel visible lui seront révélés, et enfin l'invisible lui sera dévoilé. L'âme devenue parfaite se nourrira des « idées et des raisons des choses ».

Voilà un rêve intellectualiste à plaisir. Un platonicien, sauf certains traits d'origine biblique, y reconnaîtrait sa propre aspiration. Aussi il n'est pas surprenant qu'Origène ait parfois formulé son idéal en termes platoniciens. Les « invisibles » dont Paul parle dans l'épître aux Romains sont τὰ νοητά. Les disciples de Jésus se servent des choses visibles comme de degrés pour s'élever πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως[2].

A force de contempler Dieu, on devient semblable à lui. Origène pousse son intellectualisme jusqu'à dire que c'est l'intelligence, le νοῦς, qui devient divin. « L'intelligence après avoir été purifiée et avoir dépassé toute matière afin d'avoir une vue claire de Dieu, devient divine par sa contemplation même[3] ».

Il est clair que les aspirations d'Origène ne diffèrent en rien de celles d'un Basilide, d'un Valentin ou d'un Ptolémée.

1. *De Principiis*, II, 11, 1 à 7. Ce passage ne paraît pas avoir été altéré par Rufin, si ce n'est peut-être à la fin de 7. Voir l'édition de Kœtschau.

2. *Contra Celsum*, VII, 46.

3. *In Johan*, XXXII, 27.

Elles ne sont pas moins philosophiques et elles ne sont pas plus chrétiennes. Son rêve accuse-t-il cependant quelque chose du mysticisme particulier d'un certain gnosticisme, notamment celui des documents coptes? Qu'on en juge par sa théorie des trois Pâques. Il y a d'abord celle des Juifs, puis celle des chrétiens ; il y aura enfin la Pâque suprême qui sera célébrée dans le monde transcendant. « La troisième Pâque sera consommée au milieu de myriades d'anges. Ce sera une solennité parfaite, une consommation bienheureuse[1]. »

Il ne serait pas exact de dire qu'Origène se laisse dominer par la pensée gnostique. Il a su affirmer la sienne parfois en âpre opposition à celle-ci. Il n'en est pas moins vrai qu'il est redevable aux penseurs gnostiques de quelques-unes des plus fécondes impulsions de sa pensée. Ils ont posé certains problèmes en termes précis. Problèmes de Dieu, de la nature du Christ, de l'essence de l'homme, du mal, de la rédemption, de la finalité humaine et cosmique. Ces problèmes, les théologiens gnostiques les ont formulés comme on ne l'avait pas encore fait. Origène l'a compris. Ces problèmes, il les a repris pour son compte ; il les a discutés dans les mêmes termes. Il n'est que juste de reconnaître que ce sont les Gnostiques qui l'y ont initié. Comme il ne disposait pour les solutionner que des mêmes méthodes, métaphysique platonicienne, psychologie aristotélicienne et stoïcienne, allégorie et dialectique, il n'est pas surprenant que sur plus d'un point il ait abouti, soit aux mêmes conclusions, soit à des solutions analogues et voisines. Ce qui l'a toujours empêché de rejoindre complètement le gnosticisme, c'est que chez lui l'inspiration chrétienne traditionnelle a été plus forte et plus profonde.

Eugène de Faye.

1. *In Johan.* X, 18. *Cf.* 15 : τίνα δὲ τρόπον ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἑορτάσομεν ... ἔργον ἔστι φανερῶσαι.

ARMÉNIE ET ISLANDE

En établissant la bibliographie d'un ouvrage d'ensemble consacré à la diaspora arménienne, j'ai relevé un passage tout à fait intéressant dans *Le Livre des Islandais*, du prêtre Ari le savant. Je cite textuellement :

« Voici, d'après les indications de Teit, les noms des évêques étrangers qui ont résidé en Islande... Il en arriva cinq autres qui se faisaient passer pour évêques : Arnolf et Godschalk, et trois Arméniens, Petrus, Abraham et Stephanus »[1].

Ce passage était accompagné de la note suivante de l'éditeur : « Ces évêques n'étaient que des missionnaires chargés spécialement de la prédication du christianisme et de la conversion des païens. Plusieurs d'entre eux, notamment les cinq qu'Ari mentionne en dernier lieu étaient d'un caractère quelque peu aventurier et suscitèrent de sérieuses difficultés à l'évêque Isleif, si bien que l'archevêque Adalbert de Brême se vit contraint de les désavouer publiquement dans une lettre qu'il envoya en Islande. » (Cf. *Hungrvaka*, ch. 3. — K. Maurer, *die Bekehrung des norwegischen Stammes*... II, p. 580 et suiv.)[2].

Se trouvait-on en face d'une légende, ou d'une donnée historique? Un arméniste, à qui j'en parlai, me déclara tout net que le caractère légendaire du récit sautait aux yeux et qu'il n'y avait pas lieu de poursuivre l'enquête.

Je pensai, au contraire, qu'il valait la peine de tenter quel-

1. Cf. *Le livre des Islandais*, du prêtre Ari le Savant, traduit de l'ancien islandais, précédé d'une étude sur la vie et les œuvres d'Ari, et accompagné d'un commentaire, par Félix Wagner... (Bruxelles, Office de publicité... et Société belge de librairie), 1898, in-8°, p. 76-77. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége, fascicule IV).

2. Cf. *Le livre des Islandais...*, p. 77, note 119.

ques recherches et je profitai d'un séjour à Copenhague (août 1922) pour pratiquer un premier sondage.

Le savant et distingué directeur de la Bibliothèque royale de Copenhague, M. H.-O. Lange, me fit faire la connaissance de M. Sigfús Blöndal, un Islandais bibliothécaire à la même bibliothèque et spécialiste en littérature islandaise. Avec une bonne grâce dont je ne saurais trop le remercier, M. Sigfús Blöndal voulut bien diriger mes pas de débutant dans la bibliographie islandaise et voici, en ce qui concerne la question qui nous intéresse, les résultats positifs auxquels nous sommes arrivés.

I. — Ari Thorgilsson, surnommé *fródi* « le savant » naquit en 1067 et mourut en 1148. Il est le premier historien de l'Islande et son récit est consigné dans le Islendingabok (livre des Islandais). Au chapitre 8 de son histoire, il écrit textuellement : Enn quomo her athrir V theïr es byscopar quothosc vesa : Örnólfr oc Gothiscólcr, oc iij ermscir. Petrus oc Abraham oc Stephanus. « Encore cinq autres vinrent ici, disant qu'ils étaient évêques : Arnolphe et Godescalc, et trois Arméniens : Petrus, Abraham et Stephanus ». Le texte porte *ermscir* qui signifie *arménien* en islandais. Il n'y a pas lieu de mettre en doute le témoignage historique d'Ari, ce savant islandais du XIe–XIIe siècle.

II. — Un second témoignage, non moins important et non moins historique, est celui que fournit le *Grágás* (éd. V. Finsen, Copenhague, 1852, t. I, p. 22). Ce code général des lois de la république islandaise, qui date du XIIe siècle, et qui concerne plus spécialement le XIe, renferme d'importantes lois ecclésiastiques chrétiennes. On y relève notamment ce passage : « S'il vient dans cette contrée des évêques ne sachant pas la langue latine, qu'ils soient arméniens ou grecs, il est permis à chacun qui le veut d'assister à leur célébration du divin office. Il est défendu de rémunérer leurs services ecclésiastiques et de se servir de leurs sacrements. Si quelqu'un fait consacrer une église ou confirmer un enfant par un évêque qui ne sait pas le latin, il a à payer une amende de 3 marks,

payable à son évêque légal, qui recevra aussi le payement de la consécration. Si un évêque ne sachant pas le latin a consacré une église ou confirmé un enfant, l'église sera de nouveau consacrée et l'enfant sera derechef confirmé, comme si rien n'avait été fait. »

III. — Le troisième document auquel il convient de faire appel est le *Hungrvaka*, déjà mentionné ci-dessus, absolument digne de confiance, et datant probablement du XIIe siècle [1]. Au temps de l'évêque Isleif [2], est-il dit, des évêques étrangers vinrent en Islande ; leurs doctrines étaient en plusieurs points moins rigoureuses que celles de l'évêque Isleif. Ils devinrent, de ce chef, plus populaires chez les gens mauvais, à tel point que l'archevêque Adalbert se crut obligé d'envoyer en Islande des lettres, interdisant à quiconque de recevoir aucun service de ces hommes, ajoutant que plusieurs de ces personnes étaient excommuniées et étaient parties pour l'Islande sans sa permission.

IV. — Pour peu que l'on élargisse le champ d'investigation et que l'on consulte l'histoire générale, on trouve là encore une preuve irréfutable que des Byzantins et des Arméniens vinrent dans les pays du nord de l'Europe au XIe et au XIIe siècles.

Un savant norvégien, Gustav Storm [3], a consacré un article important à Harald le Sévère, roi de Norvège (1014-1066) et au séjour que fit ce roi à Constantinople comme chef des Varangiens, les gardes du corps du *basileus*, pendant les années 1034-1044. Grâce à la découverte du *Cecaumeni Strategicon* dans la bibliothèque synodale de Moscou, en 1881, Gustav Storm put ajouter des renseignements nouveaux et importants, relatifs à la vie de Harald.

1. *Hungrvaka*, dans *Biskupa sögur*, I, p. 62-63 (Copenhague, 1858).

2. Isleif, premier évêque de l'Islande, naquit en 1006, fut consacré comme évêque en 1056 et mourut en 1080.

3. *Harald Haardraade og Væringerne*, dans (Norsk) *Historisk Tidsskrift*, 2. Raekke, Bd. 4, 1884, surtout aux pg. 373-374, et, d'une façon générale, p. 354-386.

Cecaumenus nous informe en effet que, après son accession au trône de Norvège, Harald le Sévère continua à entretenir des relations amicales avec la cour de Byzance. Dans sa politique ecclésiastique [1], Harald rechercha de plus en plus une alliance byzantine. Son neveu, Magnus le Bon, qui fut à la fois son prédécesseur et son collègue dans les premières années de son règne, avait sans peine reconnu l'archevêque de Brême comme le primat du Nord. Mais, lorsque Sven, roi du Danemark, alors rebelle à la Norvège, se rapprocha de plus en plus de l'archevêque Adalbert, Harald comprit qu'une séparation de son royaume norvégien d'avec Brême devenait une nécessité politique.

Au début de son règne, Harald demanda des évêques consacrés à Rome ou par l'église de Rome. Mais ces nouveaux évêques, en gagnant leurs diocèses, furent faits prisonniers par ordre de l'archevêque Adalbert, qui obtint de la cour de Rome que celle-ci déclarerait l'église de Norvège sujette de Brême. Devant un pareil état de choses, Harald fit consacrer ses évêques en Angleterre et en France. Aux envoyés d'Adalbert, qui rappelaient à Harald ses devoirs envers Brême, Harald répondit, à l'instar des empereurs byzantins : « Je ne connais aucun archevêque en Norvège que moi-même, Harald » (se nescire quis sit archiepiscopus aut potens in Norvegia nisi solus Haraldus).

De la sorte, Harald faisait ouvertement acte d'insubordination à l'égard de l'archevêque de Brême et de la cour de Rome.

Le fait se trouve confirmé par une lettre du pape Alexandre II (ca 1062), qui reproche à Harald d'avoir, outre les évêques consacrés en Angleterre et en France, d'autres évêques *non consacrés*, c'est-à-dire qui n'ont pas été consacrés suivant l'usage et le rite de l'église romaine.

Ce n'est donc pas sans de bonnes apparences de raison qu'on a rapproché cette lettre du pape des notices ci-dessus mentionnées, d'après lesquelles trois évêques arméniens

1. Cf. G. Storm, *op. cit.*, p. 373.

vinrent en Islande et y exercèrent leur activité missionnaire.

S'appuyant sur une idée émise par P.-A. Munch (*Det Norske Folks Historie*, II, 116), A.-D. Jörgensen a développé la théorie que Harald, pressé de trouver en Orient une aide ecclésiastique, et désirant battre en brèche l'autorité de Brême et de Rome, se mit en rapport avec les représentants des mouvements hétérodoxes provenant de l'Arménie [1].

M. G. Storm (*op. cit.*) n'est pas tout à fait de cet avis. Il serait porté à croire que les évêques en question étaient en réalités des évêques *grecs*, c'est-à-dire byzantins, et que les ecclésiastiques catholiques de l'Islande, par le mot *ermskir* « arméniens », ont voulu désigner des hétérodoxes venus de l'Orient. Pour ce savant, un fait cependant est acquis, c'est que sous le règne d'Harald le Sévère, il y avait des relations politiques et ecclésiastiques étroites entre la cour de Norvège et celle des empereurs de Byzance.

En soi, la chose est possible. Cependant, il ne faut pas méconnaître la valeur historique du passage du Grágás, qui mentionne comme ne sachant pas le latin des évêques arméniens ou grecs.

D'autre part, à l'époque que nous envisageons, les populations scandinaves n'étaient pas officiellement chrétiennes depuis longtemps. Ce n'est qu'au IXe siècle que des tentatives sérieuses furent faites dans ce sens. Knut, 1014-1035, acheva la conversion des Danois et soumit son église au siège apostolique de Rome [2]. En ce qui concerne la Norvège, son église ne fut définitivement organisée que par saint Olaf, qui fut tué par les païens, en 1033 [3]. Et c'est de Norvège que le christianisme fut introduit en Islande.

Il ne faut pas oublier non plus que le christianisme, tel qu'il était présenté aux populations de l'Europe du Nord-

1. Cf. A.-D. Jörgensen, *den nordiske Kirkes Grundleggelse* (Copenhague, 1874-1878), II, p. 690-695.

2. Cf. Charles Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Eglise d'occident pendant le moyen âge*. (Paris, 1885), in-8°, p. 78-80.

3. Cf. Charles Schmidt, *op. cit.*, p. 80. Il s'agit ici du roi de Norvège, Olaf II, connu aussi sous le nom de Olaf le Gros

Ouest, n'offrait pas, à l'époque de Harald le Sévère, un corps de doctrines parfaitement compact et homogène. Au XIe et au XIIe siècles, les Albigeois étaient répandus en Bosnie, en Lombardie, dans le midi de la Gaule. Le mouvement des Albigeois, au dire de l'histoire, se rattache étroitement à celui des Bogomiles qui, au Xe siècle, prit naissance en Bulgarie. Et, si l'on poussait l'enquête plus avant, on ne devrait pas s'étonner de trouver des liens de parenté évidents entre les Bogomiles de Bulgarie et les Pauliciens d'Arménie. Les Pauliciens furent à leur tour remplacés par les Thondrakiens, dont l'époque florissante va du IXe au XIIIe siècle. Mais les Pauliciens n'avaient pas été tous exterminés par la pieuse cruauté de la « bienheureuse Théodora » [1]. Si beaucoup d'entre eux se jetèrent dans les bras de l'Islam pour échapper à l'inquisition byzantine, il en est d'autres sans doute, qui passèrent en Europe et y répandirent leur doctrine.

Sans aller jusqu'à supposer que les trois évêques arméniens qui vinrent en Islande prêcher le christianisme étaient des Pauliciens ou des Thondrakiens, il leur suffisait d'être grégoriens pour apparaître comme hérétiques aux yeux de l'archevêque de Brême. Et ce caractère n'était pas pour déplaire au roi de Norvège, Harald le Sévère, qui entendait, par ses relations d'amitié avec Byzance, ne se soumettre ni à la cour de Rome, ni à son représentant officiel dans les pays du nord et du nord-ouest de l'Europe.

Frédéric MACLER.

1. Cf. Charles Diehl, *Figures byzantines*... (Paris, 1906), 2e éd., p. 146.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Brémond, de l'Académie française. — **Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis le fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.** (Paris, Bloud et Gay, éditeurs, in-8°, 1920-1922 ; prix 20 fr. le volume.)

Tome Ier, *L'humanisme dévot* (1580-1660), 6e édit., XXIII-552 pages ;
Tome II, *L'Invasion mystique* (1590-1620), 5e édit., 615 p. ;
Tome III, *La Conquête mystique, L'École française*, 698 p. ;
Tome IV, *La Conquête mystique, L'École de Port-Royal*, 604 p. ;
Tome V, *La Conquête mystique, L'École du Père Lallemant et la tradition mystique de la Compagnie de Jésus*, 411 p.
Tome VI, *La Conquête mystique, Marie de l'Incarnation, Turba magna*, 529 pages.

L'auteur de cet important ouvrage se « propose d'étudier la vie intérieure du catholicisme français », d'en écrire « l'histoire littéraire, et non pas l'histoire tout court ». Il ne puise donc, dit-il, qu'aux sources littéraires (biographies, livres de piété, etc.), « laissant aux érudits les autres sources moins accessibles au vulgaire, toutes les pièces d'archives qui, par elles-mêmes, n'ont communément rien de mystique ». En réalité l'auteur n'ignore rien de ce qui peut éclairer son sujet. Son unique malheur est que, soumis aux lois de *l'imprimatur*, en qualité d'ecclésiastique, il ne jouit point d'une complète liberté. Un fait l'a déjà prouvé, raconté par M. Brémond lui-même : la puissante Compagnie de Saint-Sulpice l'a forcé de supprimer, dans son troisième volume, une soixantaine de pages traitant « de

quelques points d'histoire sur lesquels ces Messieurs préféraient que le silence fût gardé [1] ».

Le sujet n'est pas traité en récit chronologique et logique, mais en une série de monographies sur les personnages les plus remarquables et sur les différentes écoles de mystique. D'après les proportions données aux volumes publiés jusqu'ici, le tableau du XVIIe siècle en comprendra neuf. Un index, qui tiendra tout un volume, permettra de retrouver facilement ce qui concerne, dans ce siècle, chaque personnage, chaque école, chaque matière. L'ouvrage est si intéressant que personne ne se plaindra de son étendue.

A quelque date qu'il s'arrête et quelle que soit l'ampleur de sa collection, on aura, — et on a déjà, — un répertoire extrêmement précieux qui porterait avantageusement un titre renouvelé du grand Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* Oui, *Mémoires pour servir* et non point *Histoire...* Il n'y a pas d'histoire, là où il n'y a pas de complète liberté. Il n'y a pas d'histoire, là où les faits restent tellement discontinus. De plus, jamais le peuple français ne reconnaîtra l'histoire de son sentiment religieux dans le panégyrique de tant de névrosés. Des historiens reprendront les matériaux accumulés par M. Brémond et ils feront un tableau plus conforme à la santé physique et intellectuelle d'un pays où tout le monde croit instinctivement que « l'homme sain est le vrai saint ».

Voici quelques autres observations de détail :

Une querelle, encore irritante, le jansénisme, encombre, ou même, si l'on veut, empoisonne toute l'histoire de l'Église en France aux

1. Lettre de M. Brémond publiée dans *Les Saints Cœurs de Jesus et Marie, Revue mensuelle destinée aux amis du bienheureux Jean Eudes, Père, docteur, apôtre de la dévotion aux S. S. Cœurs*, n° d'octobre 1922. Un rédacteur de cette revue, qui avait déjà attaqué M. Brémond, relève encore, dans les tomes IV et V, « des propositions fort discutables ou même malsonnantes », celles-ci, par exemple : t. IV, p. 522 : « Vérité incontestable... mais qu'il vaut mieux taire aux scrupuleux, aux inquiets, c'est-à-dire à la moitié au moins des âmes pieuses. » — T. V : « Gardons-nous (à propos de la dissimulation de Jeanne des Anges) d'accabler cette pauvre femme... Et puis qu'est-ce que la vérité ? Je ne dis pas la vérité abstraite et dogmatique, mais la vérité particulière d'une âme. Toute humaine franchise reste menteuse par quelque endroit, et il y a de la sincérité dans bien des mensonges. » — T. V, p. 268 : « Les circonstances ont fait de ce débonnaire (le P. Surin) un mystique de combat. Pour l'historien et pour le profane, c'est tout bénéfice. Un peu de passion fait toujours notre affaire, et plus encore dans ces sortes d'ouvrages. »

XVIIe et XVIIIe siècles. C'est donc à ce point de vue qu'on doit examiner d'abord tout tableau ecclésiastique de cette époque.

M. Brémond raconte convenablement les commencements de Port-Royal, sous les deux abbesses Angélique et Agnès Arnauld. Peut-être même n'a-t-on jamais publié avec l'*imprimatur* un récit qui leur soit aussi favorable, c'est-à-dire qui leur rende pareillement justice. Néanmoins je m'étonne que M. Brémond, toujours agréablement riche en détails, glisse si rapidement sur certains points de l'histoire de la mère Angélique. Il dit, par exemple, qu'elle a « très peu connu » saint François de Sales. « Leur première rencontre, une courte visite, est de 1619, puis des lettres, des lettres, et le saint évêque meurt en 1622. » — « *Des lettres, des lettres* », est-ce « très peu » ? — Et M. Brémond ajoute en note : « Pour les graves confidences qu'Angélique prétend avoir reçues du saint, elles sont peut-être amplifiées, mais, au fond, je les crois exactes. Il n'y a là de faux que le ton qui est de Saint-Cyran. A distance la Mère Angélique prête le même visage à ses deux maîtres. » L'auteur ne tombe-t-il pas dans quelque contradiction ? Si la Mère Angélique n'a que « très peu connu » François, pourquoi M. Brémond l'appelle-t-il son « maître » tout comme Saint-Cyran ? Il le fut sans doute par sa spiritualité. Mais l'aurait-elle pris pour guide spirituel si elle ne l'avait pas connu personnellement, s'il ne lui avait point dit « toutes ses plus secrètes pensées », comme elle lui disait et avait dit d'abord toutes les siennes ? (Sainte-Beuve, I, p. 210.) Et si les « graves confidences » de François sont exactes, quant au fond, ne méritaient-elles pas d'être rappelées ? — Mais leur aurait-on donné l'*imprimatur* ?

Encore. — Si les intimes rapports de la Mère Angélique avec saint François n'ont duré que trois ans, ceux qu'elle a entretenus avec la fille spirituelle du saint, Jeanne de Chantal, ont duré plus de vingt ans, c'est-à-dire jusqu'à la mort de cette sainte, en 1641. M. Brémond, qui ne raconte pas ces intéressants rapports, se contente de dire en note : « Nous ne devons pas essayer de nier l'évidence, comme plusieurs ont voulu le faire, allant jusqu'à suspecter l'authenticité de la correspondance entre sainte Chantal et Port-Royal. » — Ce laconisme est peut-être excusable pour ceux qui peuvent recourir au bel ouvrage de Sainte-Beuve ; mais, dans les

milieux dévots, où il ne se trouve point, où il est prohibé, et où on lira M. Brémond, on ignorera toujours l'estime et l'affection que François et Jeanne portèrent jusqu'à leur mort à la mère Angélique. Ce sont là des procédés trop conformes à la manière orthodoxe.

De tels personnages méritent qu'on mette en belle lumière leurs relations. — On peut faire la même observation sur les rapports de sainte Jeanne de Chantal avec l'abbé de Saint-Cyran, qui ne sont indiqués que par un seul mot, un beau mot, il est vrai (IV, p. 40) : « Pour les femmes, les plus sérieuses, les plus héroïques seules, une Mère Angélique, une Chantal, se rendent à lui d'abord. »

La suite de l'histoire janséniste est encore moins satisfaisante. M. Brémond écrit, à propos du bienheureux Jean Eudes :

« Vivant, le parti (janséniste) l'a diminué par tous les moyens ; mort, ils auraient difficilement permis que justice lui fût rendue. Ne l'oublions pas, leur impitoyable censure, d'ailleurs si bien organisée, a veillé, pendant plus de deux siècles, sur les avenues de notre histoire religieuse. Ils avaient leur Inquisition, leur *Index*, et leurs Veuillots. A peine commençons-nous aujourd'hui à réviser librement les décisions innombrables de nos pères (III, p. 584.) »

A propos des historiens jansénistes, M. Brémond écrit aussi :

« Ils n'ont dit que ce qu'il leur a plu de nous dire ; nous savons pertinemment que les restrictions mentales leur sont familières et qu'ils excellent dans l'art d'arranger l'histoire (IV, p. 407). »

Les jansénistes ont assurément eu un esprit de parti, mais, quand on les compare à leurs adversaires, sont-ils le plus à blâmer ? Si justice n'a pas été rendue plus tôt à certaines personnalités et sociétés religieuses du XVIIe siècle, la faute en est moins aux jansénistes qu'aux rivaux de ces sociétés, les jésuites, et qu'aux plus acharnés ennemis des jansénistes, les ultramontains du XIXe siècle, spécialement les bénédictins de Solesmes et, comme le dit lui-même M. Brémond, les « Veuillots ». Dom Gueranger entrait en frénésie quand il traitait, dans ses conférences, de Bérulle, d'Olier et de toute cette école française dont le troisième volume de M. Brémond chante la gloire.

M. Brémond croit se justifier de toute partialité en écrivant : « Tel de leurs adversaires me paraît aussi peu sympathique que le pire janséniste. N'ai-je pas dit, en termes exprès, qu'il y avait des Arnauld dans les deux camps? » (IV, p. 317). — Oui, mais comme il ne nomme que les Arnauld du seul camp janséniste, — et c'est sans

aucun doute très prudent, — il semble précisément user d'une courtoisie extraordinaire pour ceux de l'autre camp, dont il tait les noms. Enfin, il faudrait savoir si Antoine Arnauld dont M. Brémond fait un bouc émissaire, mérite vraiment ce rôle. Son réquisitoire contre ce « mitrailleur théologique » ne m'a pas convaincu, — même en distinguant théologie et religion.

Un autre grand personnage de Port-Royal, l'abbé de Saint-Cyran, est traité aussi durement, mais, ce me semble, avec plus de justesse : « mégalomanie morbide, ataxie intellectuelle et morale, ces deux infirmités s'impliquant et s'intensifiant l'une l'autre » (IV, p. 66). L'auteur s'exprime avec beaucoup moins de netteté sur le compte de M. Olier, qui fut incontestablement plus névrosé, et sur le compte du P. Surin, qui fut fou pendant une vingtaine d'années. Il se montre plus impartial en ajoutant : « Comme génie, il (Saint-Cyran) n'était peut-être pas inférieur à ses insignes contemporains, à Pierre de Bérulle, au P. de Condren, à M. Olier » (IV, p. 175). Certes, Saint-Cyran avait autant de « génie » qu'eux, et il avait, plus qu'eux, le sentiment de la réalité. Il comprenait fort bien que Rome ne favoriserait pas une réforme religieuse et il ne le disait pas à tout le monde. Mais, en le laissant cependant trop entendre à quelques-uns, il s'est compromis, et il a perdu droit aux expressions courtoises que prodiguent à ses « insignes contemporains » les écrivains orthodoxes.

M. Brémond exprime sur les origines du jansénisme une opinion qui me semble bien particulière : « Très volontiers, dit-il, j'attribuerai la naissance du jansénisme à une sorte de *génération spontanée* » (IV, p. 317). Y a-t-il, en histoire, des générations spontanées ? Pour moi, très volontiers j'attribuerais le jansénisme à l'esprit conservateur. Comme d'autres « hérétiques », très respectables et aussi bornés, — les Novatiens, par exemple, dans l'antiquité, et de nos jours, les membres de la Petite Église, — ils furent victimes de leur fidélité au passé. Élevés dans l'augustinisme et le vieil idéal d'une religion austère, ils n'acceptèrent point certaines innovations molinistes et autres. Si on les eût laissés tranquilles, ils se seraient probablement éteints sans bruit, submergés par les générations nouvelles. On ne pouvait craindre sérieusement que les idées et les façons de Port-Royal fussent contagieuses. M. Brémond

semble bien d'ailleurs reconnaître lui-même que la croisade anti-janséniste a été menée avec une maladresse insigne. C'est un aveu gros de conséquences pour la revision de certains procès historiques. De fait, l'auteur montre, quoiqu'indirectement, l'injustice de la manière dont les écrivains molinistes et ultramontains ont traité un certain nombre de prétendus jansénistes : Angélique, Agnès, Marie-Claire, l'évêque Henri-Arnauld, le P. Abel de Sainte-Marthe, etc. Il proteste contre les ineptes accusations relatives aux mœurs de Port-Royal. Mais, si (pour ses coreligionnaires) il réhabilite plusieurs personnalités prétendues jansénistes et même, au point de vue des mœurs, tout Port-Royal, il n'entend nullement excuser le jansénisme. Il l'exècre. Qu'a-t-il donc tant à lui reprocher? Voici :

« Le jansénisme nous a fait, indirectement et dès ses débuts, un mal dont nous souffrons encore aujourd'hui... Il a tari pour longtemps la sève mystique de notre pays, en développant, en éternisant chez nous cet intellectualisme sectaire, auquel notre tempérament national répugne si peu (IV, p. 305). »

Ennemi des jansénistes, l'auteur est naturellement plein de tendresse envers les jésuites. Il tait ou pallie leurs excès de zèle et d'esprit de corps. Obligé de raconter leurs intrigues contre le cardinal de Bérulle et l'Oratoire, il est bien obligé de dire que les jésuites ont commencé, mais il reproche au cardinal de s'être défendu et il n'éclaire pas le sujet en rappelant que l'histoire de la Compagnie de Jésus présente un nombre impressionnant d'intrigues analogues.

La valeur et l'intérêt de l'ouvrage consiste moins, à mon avis, dans la solidité de son récit que dans la manière dont il l'éclaire et le vivifie. Fin psychologue, il fait revivre ses héros. Il ressuscite leurs passions et leurs tempéraments (du moins autant que le permet le régime de l'*imprimatur*). Naturellement, il traite avec des égards particuliers les personnages que l'Église a mis ou pourrait mettre sur les autels ; mais, dans ce cas même, il pousse ses analyses probablement aussi loin que possible, comme semble le prouver ce qui lui est arrivé au sujet de l'insigne névropathe que fut M. Olier.

C'est probablement parce qu'il est gêné dans ses entournures qu'on peut, au point de vue psychologique, regretter sa trop grande réserve sur trois points :

1° Les amours mystiques (honni soit qui mal y pense !) — On en rencontre un très beau cas dans la tendre correspondance de saint

François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. M. Brémond n'y fait pas la moindre allusion, même pas pour renvoyer dans une discrète note bibliographique aux apologistes qui en ont traité, pas même pour conclure, comme il l'a fait ailleurs : « Pour trouver matière à scandale dans cette intimité divinement pure, il faudrait avoir la bassesse du pire imbécile, le cœur d'un démon. »

2° Les maternités spirituelles. — C'est, nous assure le très orthodoxe Mgr Farges [1], l'aboutissement d'un certain phénomène qu'on appelle le mariage spirituel. M. Olier eut une « mère spirituelle » en Marie Rousseau. M. Brémond n'imprime pas même une seule fois le nom de cette sainte et curieuse femme. Peut-être est-ce l'un des points qui ont motivé l'intervention de la Compagnie de Saint-Sulpice.

3° La scatophagie. — Dans son beau livre, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (page 77), un écrivain catholique, M. le vicomte Maxime de Montmorand, assure que « les ascètes chrétiens sont presque tous des scatophages ». Or M. Brémond ne fait que quatre allusions à ce phénomène (tomes V et VI). Il passe même complètement sous silence le cas le plus célèbre exposé dans l'autobiographie de sainte Marguerite-Marie Alacoque.

Encore une fois, toutes ces critiques ne m'empêchent aucunement de considérer cet ouvrage comme un répertoire extrêmement précieux et M. Brémond comme le meilleur guide qui soit actuellement pour initier aux idées et aux milieux dans lesquels ont vécu les saints et les justes du XVIIe siècle. Quoiqu'elle même conçue dans un esprit hagiographique et apologétique, son histoire corrige ou complète l'hagiographie de cette époque, laquelle, d'ailleurs, jusqu'à présent, a été particulièrement misérable.

Albert HOUTIN.

1. Cf. *R. H. R.*, tome LXXXIV, 1921, p. 162.

Vittorio MACCHIORO. — **Eraclito. Nuovi studi sull' orfismo.** — Bari, Laterza, 1922, in-8, 137 p., prix : 10 lires 50.

— **Orfismo e Paolinismo. Studi e polemiche.** — Montevarchi, Casa Editrice Cultura Moderna, 1922, in-8, 307 pages ; prix : 15 lires.

— **Teoria generale della Religione come esperienza. Saggio.** — Rome, La Speranza, 1922, in-8, 188 pages ; prix : 6 lires 50.

— **L'Evangelio.** — Florence, Valecchi, 1922, in-8, 126 p. ; prix : 6 lires 50.

I. Convaincu que la théologie chrétienne, fondée par saint Paul, a ses origines dans la mythologie orphique, M. Macchioro se livre à des recherches historiques et archéologiques sur l'orphisme. On en voit l'importance : c'est la solution du problème fondamental du christianisme positif. Jugeant l'orphisme et l'héraclitisme deux aspects divers de la même et unique impulsion qui se réalise, dans le premier cas, en religion, et, dans le second, en philosophie, il recherche ce qu'il y a d'héraclitisme dans les théories de Noët, telles qu'elles ont été réfutées par le presbytre romain saint Hippolyte. Cet intrépide réfutateur de toutes les hérésies de son temps (qui s'efforçait de montrer qu'elles étaient toutes au fond un travestissement des anciennes doctrines philosophiques) reproche à Noët de s'inspirer du « discours théologique » d'Héraclite. Pour M. Macchioro, le « discours théologique » exprimait les doctrines fondamentales de l'orphisme : l'âme est emprisonnée dans le corps ; la mort la délivre de cette impureté, tout comme le mystère délivre l'homme de l'impureté titanique ; l'âme revit dans la mort tout comme l'homme revit dans le mystère. Héraclite, comme tous les mystiques, avait une doctrine nettement antiintellectualiste ; pour lui la connaissance n'était pas une activité de l'esprit, mais une intuition ou une extase. Le mystère était extase et connaissance. « La connaissance, d'après Héraclite, était un fait divinatoire, extatique, mystique, irrationnel, qui se produisait tel que le pensaient les mystiques de la Renaissance. En affirmant que seul connaît l'origine des choses celui qui s'unit à Dieu, Paracelse dit ce que soutient Héraclite quand il fonde la connaissance sur la communion avec la raison divine. » « A Noët, comme à nous, le tragique philosophe d'Ephèse était apparu sous son véritable aspect : un prophète incompris de la pensée chrétienne. »

II. — Du « fait du Christ », M. Macchioro rapproche le « fait de Zagreus », fils de Zeus, mis en pièces par les Titans, rappelé à la vie par son père, enlevé aux cieux et investi de la royauté. Pour l'auteur, la personne de Jésus-Christ consiste de deux éléments distincts, le Jésus humain et historique, le Christ divin et mystique, lequel n'est que le Zagreus orphique. L'identité ne se borne pas au mythe, c'est-à-dire aux récits relatifs à Zagreus et au Christ, mais encore à la mystique, à la théorie d'une régénération sacramentelle. A propos des mystères, l'auteur soutient qu'ils ne furent pas ce que tant de gens ont cru, depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, des enseignements allégoriques, des doctrines cosmologiques ou naturalistes exprimées par des paroles ou des symboles. Cette manière de se représenter les mystères comme des cérémonies ou des drames objectifs et réels est fondée sur des séries d'exagérations et de fabrications de textes. Les mystères étaient des faits subjectifs, des entraînements extatiques, qui avaient leur fondement dans la mentalité « primitive » des Grecs.

III. — Pour M. Macchioro, soutenir que la religion est une forme de connaissance, c'est la rendre absurde et incompréhensible. La religion est une expérience, déterminée par la prière et consistant dans une difficile et incohérente personnification de Dieu. L'acte même de la croyance est la révélation de Dieu. L'histoire des religions est une histoire d'expériences qui confirment ou rejettent la tradition. On ne détruit pas la valeur et la fonction de la théologie en l'appelant une mythologie ; elle ne peut être qu'une représentation. Mais les intuitions religieuses correspondent-elles à un être réel, Dieu ? Seul, l'athée matérialiste peut répondre négativement. « Le christianisme est la religion parfaite parce qu'il supprime le dualisme entre l'homme et Dieu, la nature et l'esprit, l'individu et l'histoire, dualisme qui fut le tourment de toutes les religions antérieures. Dans le Christ, l'homme se soulève vers son créateur, pendant que celui-ci descend vers sa créature. C'est le plus grand fait dans l'histoire de l'esprit. »

IV. — Quel procédé concret peut nous mettre en mesure de comprendre l'essence de la foi chrétienne, c'est-à-dire la foi chrétienne ? Quelle valeur actuelle peut avoir cette foi pour la conscience contem-

poraine ? — Les évangiles doivent se lire avec amour, non comme une œuvre historique, mais comme l'annonce du Messie du monde. Le Christ n'est pas le Messie qui est venu, mais le Messie qui vient et qui continue à venir. L'essence du christianisme est l'optimisme, comme l'essence du paganisme était le pessimisme. L'antithèse pagano-chrétienne, qui se retrouve dans l'opposition entre l'esprit catholique et l'esprit protestant, se résout dans la victoire de l'esprit sur l'histoire. Débarrassé de l'histoire, le christianisme tend aujourd'hui à se réintégrer dans l'esprit. « Aujourd'hui, le mouvement chrétien unitaire est vraiment merveilleux, bien qu'il échappe à un observateur superficiel. La « Ligue des chrétiens libéraux », l' «Union laïque-religieuse », l' « Association des étudiants libres chrétiens », la « Ligue religieuse de l'humanité », l' « Association des jeunes chrétiens », la « Fédération mondiale des étudiants », le transcendantalisme d'Emerson, le christianisme unitaire d'Ernest Naville, le catholicisme universaliste de Frédéric von Hügel, le fidéisme d'Auguste Sabatier, tout ce ferment est un mouvement parfaitement antithétique à celui des sectes protochrétiennes, je dirais même à celui de toute l'histoire du christianisme. »

Après ce très bref résumé des derniers travaux de M. Macchioro, je ne puis que répéter ce qu'écrivait M. Franz Cumont, en signalant pour la première fois un de ses livres aux lecteurs de cette Revue (n° de janvier-mars 1922, p. 83) : « Même si l'on n'admet pas sa thèse principale, on lira avec fruit certains de ses développements. Son savoir est si étendu qu'on a profit à le suivre, même lorsqu'il se fourvoie. »

Albert Houtin.

L. Desnoyers. — **Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité.** Tome I. *La période des Juges.* Un vol. de XIV et 431 pages. — Paris, Desclée et Cie et Auguste Picard, 1922. Prix : 20 francs.

Voici longtemps qu'on n'avait présenté au public de langue française une histoire développée du peuple d'Israël. Celle-ci, limitée à la période qui s'étend des Juges à la captivité formera trois ou

quatre volumes. L'auteur montre, par les notes très utiles dont il accompagne son texte ou qu'il groupe en fin de volume, qu'il est bien au courant de toutes les questions débattues ; il sait aussi que l'on ne peut tirer des documents sacrés relatifs à la période des Juges « qu'un aperçu de l'histoire » ; mais professeur à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, il ne pouvait se mouvoir que dans le champ de la tradition.

Nous ne discuterons pas cette position ; mais, peut-être, avons-nous le droit de demander à l'auteur à quelle époque il place les personnages dont il retrace l'histoire. La question de date est posée dans une note reportée à la fin du volume (p. 407-417) où M. Desnoyers résume les deux systèmes en présence : celui qui considère Ramsès II comme le pharaon oppresseur et place l'exode sous son successeur Minephtah, vers 1220, et celui qui, identifiant les Hébreux aux Khabirou des tablettes d'el-Amarna, reporte au début du XIVe siècle la pénétration des Israélites en Terre-Sainte. On croit saisir dans cette note que l'auteur incline vers cette seconde solution ; mais cela n'apparaît pas dans son exposé qui rentre dans le cadre de la première solution, puisque toute l'activité des Juges est reportée après l'installation des Philistins en Palestine.

La basse époque attribuée à la sortie d'Egypte se fonde sur *Genèse*, XLVII, 11, où l'on voit que Joseph installe sa famille dans le pays de Ramsès, correspondant à Goshen (*Gen.*, XLV, 10), et sur la mention de la ville de Ramsès dans *Exode*, I, 11 ; XII, 37, mention qui oblige à fixer l'exode après le règne de Ramsès II.

Ce raisonnement aurait quelque solidité si nos documents étaient contemporains des événements ; mais il est généralement admis que la rédaction des plus anciens passages de la *Genèse* et de l'Exode n'est pas antérieure au IXe siècle avant notre ère, et le rédacteur a pu commettre des anachronismes. Il serait même surprenant qu'il n'en eût pas commis, et qu'il n'eût pas mêlé des pérégrinations de faible envergure, comportant les incidents habituels entre nomades et Egyptiens, au grand fait historique qui mérite seul le nom d'exode et dont les Annales d'Egypte conservent la mention. Nous voulons parler du grand mouvement de flux et de reflux des Hyksos vers la Basse-Egypte. Mais on retombe ainsi dans la théorie de Manéthon et l'on sait de quelle défaveur elle jouit auprès des savants modernes.

Cependant, à lire la pénétrante et suggestive étude que M. Raymond Weill a consacrée aux passages de Manéthon conservés par Josèphe[1], on est frappé de ce que plusieurs traits de la narration manéthonienne sont confirmés par les sources égyptiennes anciennes. Le fait est si remarquable qu'on s'étonne qu'au moyen de ces documents, les critiques ne tentent pas une reconstitution du récit de Manéthon. M. R. Weill déclare que « ce serait une grande faute de raisonnement » de procéder de la sorte parce que, à son avis, les sources égyptiennes de cette narration ne sont pas à proprement parler des documents historiques, mais plutôt des traditions héroïques. C'est pousser un peu loin le scrupule historique, car une communication de M. Moret devant la Société Asiatique a montré que cette littérature, dite héroïque, reposait sur des bases réelles. Il ne faut donc pas rejeter *a priori* le témoignage de Manéthon ni celui, plus ancien, de Ptolémée de Mendès, d'après qui l'exode aurait eu lieu sous Amosis, c'est-à-dire serait plus ou moins postérieur à 1580.

Le chiffre donné par I *Rois*, VI, 1, de 480 ans (LXX = 440) entre la sortie d'Egypte et la quatrième année de Salomon est évidemment sujet à caution ; cependant, il constitue un ordre de grandeur qui n'est pas à négliger en ce qu'il nous reporte vers le milieu du XVe siècle avant notre ère. D'autre part, l'addition des années attribuées à l'activité des divers Juges donne un nombre un peu plus élevé qui nous reporte dans la seconde moitié du XVIe siècle. Précisément parce qu'ils offrent une différence fort sensible, et que, par suite, ils ne proviennent pas de la même source, ces deux documents se confirment l'un l'autre, à condition qu'on veuille bien n'y chercher qu'une approximation.

On est généralement mal impressionné par les nombres ronds d'années que le Livre des Juges attribue à plusieurs reprises à l'activité de ces chefs. Ce sont évidemment des chiffres approchés qui justifient la remarque de M. Desnoyers qu' « il n'y a sans doute pas de système chronologique dans le Livre des Juges » (p. 417) ; mais loin de reconnaître dans ces nombres ronds une notation arbitraire pour indiquer la durée des périodes sur

1. R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, 2 vol., Paris, Aug. Picard, 1918.

lesquelles aucun renseignement précis n'était conservé, nous y voyons un usage authentiquement ancien puisque c'est celui qu'emploie le rédacteur de la stèle de Mésa au IXe siècle avant notre ère. Quand les rédacteurs bibliques n'ont pas de renseignements touchant l'activité d'un personnage — ainsi pour Josué, — ils ne donnent pas de chiffre.

Depuis la découverte des tablettes d'el-Amarna, on ne peut guère mettre en doute que des documents écrits concernant la période des Juges étaient conservés dans les archives des premiers rois de Juda. Une preuve directe est fournie par la liste des rois d'Edom « avant David » que conserve *Genèse*, XXXVI, 31 et suiv.

Ainsi, dans le cadre même de la tradition, on peut situer l'époque des Juges autrement que ne l'a fait M. Desnoyers. Il en résulterait, entr'autres, une utilisation plus large de la documentation égyptienne, notamment de la stèle de Minephtah mentionnant Israël parmi les populations de Palestine[1] — ce qui reste inexplicable si l'on place sous ce pharaon la sortie d'Egypte. On pourrait aussi utiliser l'inestimable lot de tablettes d'el-Amarna relatives à la Palestine. Ces observations n'ont d'autre intention que de montrer l'intérêt des questions relatives aux Juges ; elles ne doivent surtout pas porter à méconnaître le soin avec lequel l'auteur a composé son ouvrage et la très utile documentation qu'il a réunie dans les notes.

René Dussaud.

Maurice Goguel. — **Introduction au Nouveau Testament.** Tome III : *le livre des Actes* (376 pages). Paris, E. Leroux, 1922.

M. le Professeur Maurice Goguel vient d'entreprendre la publication en 5 volumes d'une *Introduction au Nouveau Testament* qui entend être une synthèse de ce qu'il est nécessaire de savoir pour comprendre et apprécier justement les plus anciens documents littéraires du christianisme. On sait quelle est l'importante contri-

1. Au moment de donner le bon à tirer, on annonce que la mission américaine qui fouille Beisan (Scythopolis, près du Jourdain) a découvert une stèle de Ramsès II portant mention des Israélites.

bution personnelle du savant professeur pour élucider quelques-uns des problèmes les plus délicats posés par l'histoire des origines du christianisme. Dans ce domaine, avancer une opinion nouvelle c'est avoir au préalable examiné les hypothèses antérieures et parcouru en tous sens le vaste champ où s'exerce la critique. L'indépendance ne se montre pas uniquement dans la hardiesse des aperçus nouveaux, mais aussi dans l'aveu de l'incertitude et dans la régression, imposée par des motifs purement critiques, vers des positions qui, aux partisans de l'hypercritique, peuvent apparaître trop modérées. Telle est l'indépendance de M. Maurice Goguel ; elle fait de lui un guide expérimenté et sûr. Il ne cède jamais à l'attraction de l'hypothèse aventureuse ; mais lorsque ses études lui ont permis de tracer un chemin nouveau il ne redoute pas de s'engager à fond. Cette loyauté intellectuelle lui a conféré une autorité scientifique solidement établie. Et la complète maîtrise qu'il possède des multiples questions néo-testamentaires lui permet, dans un travail de vulgarisation comme celui qu'il offre aujourd'hui au public, de ramasser en un vigoureux raccourci les éléments d'ensemble d'une question sur laquelle l'unanimité est loin d'être établie.

Cette *Introduction* vient à son heure. On sait le renouvellement d'intérêt que suscitent, dans le public intellectuel, les questions relatives aux origines du christianisme. La fréquentation des cours de M. Guignebert, à la Sorbonne, en est une preuve visible. Mais pour s'orienter dans ce champ si labouré et poursuivre personnellement l'étude d'un point spécial, une solide base de départ est nécessaire. On doit savoir gré à notre auteur d'avoir songé au public érudit. Ce n'est pas sans sacrifice qu'un spécialiste se fait vulgarisateur. Mais il n'y a de véritable vulgarisation que là où le savant peut intervenir en faisant le départ entre l'essentiel et l'accessoire et présenter les questions sobrement et sans mutilation. Au surplus, la part personnelle prise par M. Maurice Goguel dans l'élucidation des problèmes posés, l'analyse littéraire et la discrimination des sources est considérable. L'auteur ne laisse jamais dans l'ombre le juge très averti qu'il est, et les hypothèses qu'il propose sont toujours appuyées par les plus sérieuses raisons. L'œuvre de Maurice Goguel, venant après les Introductions de langue française de Godet et de l'abbé Jacquier, ne pourra être suspectée, comme celles-ci, de confession-

nalisme. Cette innovation, il nous faut donc la saluer avec une vive gratitude.

Il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, de livre plus intéressant à étudier que le livre des Actes. Sa valeur documentaire très mélangée n'empêche pas qu'il ne soit l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien. Il comprend, à côté d'éléments nettement inférieurs, des matériaux qui remontent au delà de l'époque de la composition du livre, entre autres les fragments d'un document où les missions de Paul étaient racontées par un collaborateur de l'apôtre, et, dans quelques-uns des discours rapportés, les éléments de couches rédactionnelles primitives. La complexité du problème ne permet pas de porter sur la valeur historique du livre un jugement simple. Et de plus, le livre, dans son ensemble, constitue un type littéraire nouveau « qui, sur quelques points sans doute, se rapproche des formes antérieures, mais qui n'en reste pas moins quelque chose d'original. »

Après avoir relevé les témoignages de la tradition (pp. 15-36), M. Maurice Goguel résume l'histoire de la critique du livre des Actes. Il observe judicieusement que « l'idée que l'on se fait du livre, des circonstances de sa composition et de sa valeur historique, reflète directement la manière dont on se représente tout le développement du christianisme primitif. » En divisant l'histoire de la critique en quatre périodes l'auteur réussit à sérier en de larges groupes les divers aspects du problème.

Après une période de tâtonnements qui va jusqu'en 1841, la question est posée sur le terrain critique par le théologien bernois Schneckenburger dont les suggestions sont reprises et développées par l'école de Tubingue. Ed. Zeller voyait dans les Actes un écrit tendancieux d'un disciple de Paul s'efforçant de réaliser une synthèse entre le paulinisme et le judéo-christianisme, hypothèse reprise, avec des divergences de détail, par l'école en général, et mise au point par Overbeck (1870) et, plus tard par Jülicher (1894). Les Actes seraient non une *histoire*, puisque le développement d'épisodes historiques tels que la mission chrétienne ou les biographies de Pierre et de Paul ne répond qu'en partie à la réalité, mais l'*apologie* d'un pagano-christianisme dénaturé, plus proche du judéo-christianisme légaliste que du paulinisme, projection naïve dans le passé de la situation qui

existait au moment où vivait l'auteur. Le point de vue de l'école de Tubingue fut vigoureusement attaqué ; parmi les adversaires de marque il faut citer en première place Reuss et Sabatier.

Il était déjà apparu à l'école de Tubingue que le problème des Actes était avant tout un problème d'ordre littéraire. C'est sur ce terrain que se placent B. Weiss et surtout Spitta, suivi par J. Weiss et Jüngst. En gros, les Actes auraient été constitués par la combinaison de deux sources en partie parallèles : l'une, suite du 3e évangile aurait fourni les discours et les fragments *nous* ; l'autre, de moindre valeur historique, aurait amalgamé des éléments populaires légendaires. Malheureusement, la part de l'élément subjectif est trop considérable dans ces essais de reconstitution, même quand ils sont proposés par des savants de la valeur de Harnack, pour ramener à une conception d'ensemble les résultats de tous ces travaux. Et la question, telle qu'on la posait sur le seul terrain littéraire, se trouvait être mutilée, l'enquête devant porter, ainsi que l'a tenté J. Weiss, à la fois sur le caractère littéraire et sur la valeur historique du récit.

Parmi les travaux récents sur les Actes, il faut mentionner les études de Harnack qui marquent un retour vers les idées traditionnelles, de Schwartz et de Wellhausen, de Norden, etc. Ce dernier, par une minutieuse analyse du prologue, établit que nous ne possédons pas le livre des Actes sous sa forme originale et que le livre, ainsi envisagé, n'est pas sans rapports avec la tradition hellénique. Loisy, qui se rapproche de Norden, distingue entre Luc, auteur d'un récit de grande valeur historique mais dont il ne reste que des débris, et le rédacteur qui a remanié et gravement mutilé cette œuvre pour des motifs apologétiques.

Le chap. III est consacré à la question du double texte des Actes. On sait que les Actes nous sont parvenus sous deux formes assez différentes pour que des critiques, comme Blass, aient pu penser à deux recensions d'un même texte : un texte dit *occidental* représenté principalement par le codex Bezae, qui serait la rédaction faite à Rome par Luc ; un texte dit *oriental* dont témoignent le Sinaïticus et le Vaticanus entre autres, et qui serait la rédaction primitive, corrigée, émondée et envoyée par Luc à Théophile. L'hypothèse de Blass adoptée par Nestle, Zahn, Conybeare, a été

rejetée par Bousset, B. Weiss, Harnack, von Soden, etc., auxquels se joint Maurice Goguel, après un examen de nombreux textes (p. 73-101).

Dans un quatrième chapitre, Maurice Goguel étudie la question des contacts littéraires de notre livre avec le 3e évangile, les épîtres de Paul et les écrits de Flavius Josèphe. Le livre, dans son ensemble, apparaît incontestablement comme la continuation de l'évangile de Luc, en dépit de différences assez notables, par exemple les deux récits de l'ascension. L'harmonie qu'on relève entre les Actes et les épîtres, ne provient pas nécessairement de l'utilisation des épîtres, car l'auteur des Actes dispose de sources excellentes pour la biographie de Paul ; et si le témoignage des Actes, confirmé en général par les épîtres, est indépendant comme le prouve Maurice Goguel par l'examen de divers épisodes de I Thess. I et II Cor., Gal. Rom., on ne saurait trop en exalter la valeur. Les rapports que l'on a cru remarquer entre l'auteur des Actes et Flavius Josèphe et qui ont fait penser à l'exploitation par Luc des œuvres de l'historien juif (Krenkel) s'expliquent pour Maurice Goguel par une relation indirecte. Josèphe et Luc auraient utilisé une source commune : une histoire d'Hérode.

L'étude serrée qu'ont fait du vocabulaire de Luc Hawkins, Harnack et Hobart et qui amène ces critiques à établir l'identité d'auteur pour le troisième évangile et le livre des Actes et la profession médicale de cet auteur, ne permet pas, selon M. G., de déterminer à elle seule si l'unité que présente l'œuvre de Luc tient à l'unité de sa composition ou bien à l'habileté du rédacteur qui aurait remanié ses sources. De même, les seules considérations lexicographiques ne sauraient établir que Luc ait été médecin (pp. 130-146).

Pour apprécier l'œuvre de l'auteur des Actes, il faut tenir compte du caractère général du livre et de sa disposition d'ensemble. On peut artificiellement diviser le livre en deux parties : la première qui se termine à 15, 35, loin de constituer un récit homogène, présente un état de combinaison désordonné. La seconde partie, qui se présente sous la forme d'un récit des missions de Paul, tout en offrant plus d'unité, ne laisse pas non plus de trahir des surcharges, des mutilations, et, pour des points importants, une absence grave

de cohésion. Les parties du récit rédigées à la première personne du pluriel (16, 10-17 ; 20, 5-15 ; 21, 1-18 ; 27, 1-28, 16) constituent évidemment le témoignage d'un témoin oculaire. Fragments d'une narration plus étendue, ils sont cependant étroitement unis au contexte. Cette narration, qu'on doit se représenter comme une histoire de l'apôtre Paul et de ses missions, associait la première et la troisième personne. Il y a de cette association des exemples fréquents dans une série d'œuvres qui rappellent, par leur caractère littéraire le livre des Actes. L'élucidation du problème de la composition et de l'auteur est étroitement liée à l'examen de la nature et du caractère des traditions et des sources utilisées. A cet examen, M. Maurice Gognel consacre toute la seconde moitié de son livre, pp. 172-311. Dans cette analyse minutieuse, on retrouvera toutes les qualités déjà mises en lumière par les travaux précédents de l'auteur : la clarté, l'aisance, la sûreté exégétique, le contrôle permanent exercé sur les tentations de l'hypothèse. Un système continu de notes au bas des pages permet au lecteur de se rendre compte de la manière dont les questions ont été posées et résolues par les critiques les plus autorisés.

Dans la première partie, l'état de combinaison fort complexe rend très délicate la discrimination des sources. Lorsqu'on peut discerner, comme dans l'histoire de l'église de Jérusalem (1, 3-5, 42), deux cycles de traditions, il reste encore à expurger ces sources de surcharges et de détails secondaires. Il est probable, dans ce cas, que l'auteur a utilisé non des documents écrits, mais des cycles de traditions orales plus susceptibles d'altération. Dans la section 6, 1-12, 25, qui va de l'institution du diaconat au premier voyage de Paul, on peut distinguer deux séries de récits. La première comprend les épisodes en relation directe avec l'idée dominante de l'extension de l'église (6, 1-7, 60 ; 8, 1-4 ; 11, 19-26 ; 11, 27-30 ; 12, 25) ; leur groupement serait l'œuvre du rédacteur des Actes. Le récit de la conversion de Paul, par exemple, organiquement indépendant, a été introduit parce que le développement du récit exigeait la mention de cet épisode. En surcharge de cette première série viennent divers récits (8, 5-40 ; 9, 1-30 ; 9, 32-11, 18 ; 12, 1-24) qui sont des développements rédactionnels où l'on peut discerner parfois plusieurs mains, comme dans le récit de l'évangélisation de la

Samarie par Philippe. La désharmonie de la narration de la conférence de Jérusalem est également le fait du rédacteur.

Inutile de multiplier les exemples. Ceux-ci suffisent pour montrer toute la complexité du problème et la prudence avertie dont doit faire preuve le critique pour se diriger au milieu des éléments disparates du récit.

La composition de la seconde partie des Actes est beaucoup plus simple. M. Maurice Goguel résume comme suit ses observations (p. 321) : « D'un bout à l'autre de la narration le récit repose sur une source principale dont certaines parties sont rédigées à la première personne... cette source a fourni la trame du récit et le cadre dans lequel est présentée l'activité de Paul... mais elle n'a pas été intégralement reproduite. Elle a subi des mutilations et des surcharges qui semblent pouvoir être ramenées à deux types. Les unes sont purement narratives, c'est-à-dire que l'auteur a, fort maladroitement il est vrai, coupé les récits qu'il jugeait superflus... d'autre part, il a ajouté des détails et des récits qu'il tenait d'autres traditions et qui lui paraissaient heureusement compléter le témoignage de sa source principale. Sur d'autres points, ce sont des préoccupations apologétiques qui lui ont fait altérer son témoignage ; apologétique ecclésiastique : montrer le parfait accord de Paul avec les chrétiens de Jérusalem ; ensuite politique : établir que l'autorité romaine n'a pas pris, en principe, une position hostile à Paul et que les mesures dont l'apôtre a eu à souffrir ont été prises à l'instigation des Juifs. »

La fin abrupte du livre a donné lieu à diverses hypothèses. Y a-t-eu mutilation accidentelle, ou l'auteur a-t-il arrêté le récit faute de place? L'auteur passe-t-il volontairement sous silence le martyre de Paul qu'implique la rédaction des Actes et qui démentirait la thèse affectionnée de l'auteur concernant la bienveillance du pouvoir romain? Sabatier et J. Weiss estiment que l'auteur a atteint son but en présentant Paul prêchant librement à Rome. En rejetant toutes ces hypothèses M. Maurice Goguel n'a plus le choix et se trouve forcé d'admettre la seule possibilité encore en présence : l'intention de l'auteur de donner une suite à son travail dans un troisième ouvrage consacré à la relation du procès romain et peut-être aussi à la mort de Paul. En la présentant, le critique ne se dissi-

mule pas le caractère conjectural de cette suggestion à laquelle, au surplus, des savants comme Spitta et Zahn avaient déjà donné l'appui de leur autorité.

Voici maintenant, en conclusion, comment M. G. se représente la composition du livre. Une juste appréciation des Actes doit partir de l'état très complexe de remaniement dans lequel se présente le livre. Cet état de remaniement infirme la thèse soutenue par Harnack de la composition des Actes par Luc. La thèse, brillamment soutenue par Loisy, de l'altération et de l'interpolation de l'œuvre primitive de Luc, ne paraît pas, telle qu'elle a été présentée par le célèbre critique, répondre à toutes les données du problème ; l'analyse du récit démontre en effet que les altérations constatées ne relèvent pas d'une préoccupation apologétique unique. Maurice Goguel attribue à Luc une narration primitive dont il subsiste des traces dans les fragments à la première personne du pluriel et à la troisième personne ; la valeur historique de cette narration ne serait peut-être pas aussi haute que le pense Loisy. Un rédacteur, « l'auteur à Théophile » aurait utilisé, à côté d'autres données, le récit de Luc, en l'altérant et en l'abrégeant de manière souvent malheureuse. L'infériorité historique de son œuvre, l'omission de faits importants, de graves erreurs de compréhension de l'enseignement paulinien, ne permettent pas, en dépit de l'analogie de style, d'identifier ce rédacteur à l'auteur de la narration primitive. Enfin, un interpolateur maladroit aurait mutilé le prologue pour pouvoir introduire le récit de l'ascension.

On peut fixer la date de composition entre les années 80 et 90 environ, les Actes étant postérieurs à la composition des évangiles synoptiques, mais ignorant une collection des épîtres de Paul qui, au témoignage de Clément Romain, circulait à Rome aux environs de l'an 95.

Aucune indication précise ne permet de localiser la composition du livre, que ce soit à Rome, à Antioche ou à Éphèse. Rien n'indique non plus si l'auteur avait en vue un cercle défini de lecteurs. Enfin, au point de vue de la valeur historique du livre, les Actes, sans constituer une œuvre historique proprement dite, contiennent des matériaux de haute valeur qui s'ajustent aux données des épîtres pauliniennes. Le livre se trouve être ainsi, au jugement de

M. G., « l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien. » Aux yeux de tous ceux qui se préoccupent de l'histoire des origines chrétiennes, il valait donc la peine de tracer un tableau d'ensemble des problèmes posés par ce livre énigmatique et important. Dans le travail extrêmement clair et attachant du savant professeur le public érudit se rendra compte des travaux délicats de la critique, qui demeurent en général ignorés mais n'en constituent pas moins les fermes assises sur lesquelles l'histoire pourra édifier ses reconstructions.

A. Wautier d'Aygalliers.

Émile Mâle. — **L'Art religieux du XIIe siècle en France**. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen-Age, illustrée de 253 gravures ; in-1° de IV-459 pages. Paris, Armand Colin, 1922.

Après avoir étudié l'iconographie du XIIIe siècle, puis celle du XVe, M. Émile Mâle nous présente un tableau de celle du XIIe. C'est là tout le contraire d'une erreur de méthode : la connaissance des effets est indispensable à la découverte des causes et remonter un courant est la route la plus sûre pour atteindre aux sources. On peut ajouter qu'une plus longue méditation était ici nécessaire et qu'enfin les monuments orientaux qui ont fourni à M. Mâle la clef des problèmes qu'il résout ne sont connus que depuis peu d'années.

Comment la sculpture monumentale, disparue avec le Paganisme et presque oubliée pendant des siècles, prit en Occident à la fin du XIe siècle, un rapide et fécond essor, tandis que l'Orient persistait à s'abstenir d'images en relief, c'est un phénomène bien curieux, dont l'explication est fournie au premier chapitre. Si nos artistes ne sculptaient plus, ce n'est pas par défiance de l'idolâtrie ; c'est parce que l'art chrétien était venu d'Orient avec le Christianisme et implanta chez nous la conception orientale de l'art. Ce point de vue est nouveau et juste, comme d'autres, à la condition de laisser quelque place à la défiance des images, dont nous avons des témoignages certains.

Quant à la source de la sculpture romane, elle est dans les pein-

tures des manuscrits et M. Mâle le prouve éloquemment par deux raisons : la technique des premières figures sculptées, qui procède de celle du dessin, et la ressemblance frappante de certaines sculptures, avec des peintures antérieures en date : la confrontation des photographies emporte souvent ici la conviction.

Cependant M. M. est trop averti pour ne pas donner place aussi à l'influence des ivoires, tant carolingiens qu'orientaux. Ce qu'il nie, c'est l'influence des figures d'orfèvrerie, telles que sainte Foy de Conques, car ces reliquaires étaient des statues et nos artistes romans ne travaillèrent longtemps qu'en demi-relief. Les orfèvres, pourtant, traitaient souvent le demi-relief : la châsse qu'Odoranne exécuta pour le roi Robert n'était-elle pas ornée de figurines d'agate appliquées et de bas-reliefs en argent repoussé du martyre de saint Savinien? Auparavant, il avait sculpté un Christ en croix et une margelle de puits à Saint-Pierre-le-Vif. Or, cet artiste nous dit lui-même qu'il avait appris son art en étudiant non des peintures, ou même des ivoires, mais des sculptures antiques, trouvées à Saint-Pierre-le-Vif. — J'ajoute qu'il avait eu, dès l'époque carolingienne, des prédécesseurs dans la sculpture de pierre : M. Deneux a découvert dans la cathédrale de Reims des restes du tombeau d'Adalbéron, avec une figurine presque antique et des rinceaux d'assez fort relief qui rappellent absolument les ivoires contemporains. La cathédrale carolingienne de Reims, avait, du reste à sa façade, les effigies sculptées du pape et de l'empereur. Il ne faut donc exagérer ni l'absence de sculpture monumentale avant le XIe siècle, ni l'origine picturale de la sculpture romane. Ce qui est vrai, c'est que le modèle sur parchemin est la source la plus fréquente de la plastique et surtout de l'iconographie. M. Mâle insiste avec raison sur l'importance du livre où le moine espagnol Beatus commenta l'Apocalypse, pour en adapter les prophéties aux événements de son temps. Ce texte suggéra les plus brillantes compositions aux enlumineurs de l'Espagne, puis du sud de la France, et M. Mâle trouve là les modèles des sculptures de Moissac, de Saint-Benoit-sur-Loire, la Lande de Cubzac, Saint-Hilaire-de Poitiers. De certaines variantes sculpturales, il n'hésite pas à conclure à l'existence d'enluminures disparues, qui offraient les mêmes particularités. Les sculptures de l'Auvergne, de la vallée du Rhône,

de la Bourgogne ont eu de ces modèles et celles de Ripoll en Catalogne procèdent de la Bible de Farfa.

En constatant l'influence des beaux manuscrits de saint Martial de Limoges, M. Mâle y trouve l'origine de l'étrange pilier de Moissac, orné d'une mêlée d'animaux ; il montre aussi que les colonnes posées sur des lions ont été peintes sur le parchemin avant d'être sculptées aux portails. Ce n'est donc pas seulement l'iconographie, mais souvent le décor, même architectural, qui s'inspire de la peinture.

Mais cette peinture même des manuscrits d'Occident, d'où procède-t-elle? De l'Orient ; on le savait, mais les sources orientales sont multiples et M. Mâle consacre un intéressant chapitre à discerner et à caractériser les deux principales : art hellénistique et art syrien.

L'art chrétien hellénistique était empreint de distinction, de grâce, mais sa sérénité, exempte d'émotion, n'atteignant pas à la majesté. L'art syrien est plus rude et plus grandiose. Chacun d'eux créa des formules pour la représentation des mystères et épisodes des deux Testaments et chacun fut imité en Occident. La source syrienne a donné davantage ; parfois les deux formules se sont combinées chez nous. Mais ces imitations ou combinaisons ne pouvaient suffire à nos artistes. Bientôt, ils retouchèrent les compositions orientales, en simplifièrent plusieurs ; ajoutèrent à d'autres des détails expressifs, introduisant partout le sentiment et la vie ; créant même quelques thèmes nouveaux, inspirés directement des textes. La liturgie influença certaines représentations, mais je doute fort que le baptême sculpté à Sens (p. 124) soit celui du Christ et qu'on l'ait jamais représenté autrement qu'immergé dans le Jourdain.

En comparant les histoires sculptées avec les textes liturgiques, M. Mâle constate la concordance des compositions plastiques avec les textes qui règlent la mise en scène des drames que les clercs d'Occident jouaient dans le chœur de l'église, à Pâques ou à Noël : l'ensevelissement et la résurrection de Jésus, ses apparitions aux Pèlerins d'Emmaüs et à saint Thomas ; le voyage et l'adoration des Mages, le défilé des Prophètes du Christ, où figurent Virgile et la Sibylle ; la parabole des Vierges Sages et des Vierges Folles. A ces conceptions orientales vivifiées par l'Occident, il fallait encore un animateur et un organisateur. M. Mâle le reconnaît en Suger et

nous dit avec vérité : « Ce ne sont pas les foules qui créent, mais les individus. »

A mon humble avis, ce principe, pour prendre toute sa justesse exige une légère retouche. S'il est vrai que rien de cohérent et de viable ne sort d'une collectivité, jamais un individu seul n'a pu, je ne dis pas concevoir, mais faire accepter une idée, pour juste qu'elle soit, si la masse n'est pas préparée à l'accueillir. Même dans l'ordre idéal, toute génération exige deux facteurs : l'organe mâle, c'est le penseur, mais la foule est l'organe récepteur et nulle idée ne germera s'il ne s'y prête, car jamais nous n'écoutons que ce qui répond à nos propres sentiments. L'homme d'une époque est celui qui a su formuler éloquemment ce que tous pensaient ou sentaient ; il donne la conscience au subconscient de chacun ; tel Suger au XIIe siècle et Voltaire au XVIIIe, mais faites-les permuter, le XVIIIe siècle aura tôt fait d'envoyer Suger aux Petites-Maisons et le XIIe, Voltaire au bûcher : ainsi faisait-il des réformateurs dont M. M. nous conte plus loin l'histoire et dont les doctrines, renouvelées au XVIe siècle, ont donné la Réforme.

Pour en revenir à l'iconographie et à Suger, M. M., que l'on ne saurait prendre en défaut, nous montre que la grande pensée iconographique de Suger, le parallélisme d'un Ancien Testament, tout de figures, et d'un Nouveau Testament, qui les réalise, était justement un thème très ancien déjà, mais tombé, depuis trois siècles en sommeil. C'est encore sous l'inspiration de Suger que l'arbre de Jessé épanouit ses rameaux, mais les Jessé d'avant lui en tenaient déjà en main la bouture, si tant est que le grand arbre de bronze de Westminster, précurseur de celui de Milan, ne l'ait pas réalisé dès 1091 Le Jugement dernier du tympan de Saint-Denis est une composition définitivement mise au point et popularisée, mais M. Mâle nous montre qu'il procède de celui de Beaulieu ; Dieu le Père portant le Crucifix serait une création de Suger ; le Couronnement de la Vierge, d'après une démonstration ingénieuse et séduisante, en serait une autre. Au tympan de Senlis, qu'il cite comme un des premiers exemples de cette belle composition, il eut pu comparer le tympan contemporain de Saint-Pierre de Corbie, soutenu d'un trumeau où l'Assomption est sculptée.

La maîtresse œuvre de Suger fut la grande croix d'or rehaussée

d'émaux qui figuraient les scènes parallèles des deux Testaments; élevée sur un socle cantonné des figures des Prophètes et sur un chapiteau orné de celles des Eléments. Ses émaux devaient être apparentés à ceux que Nicolas de Verdun a signés à Klosterneubourg et l'orfèvre wallon Godefroy de Claire, auteur de la croix de Saint-Denis, doit être tenu pour l'auteur du pied de croix de Saint-Bertin, qui en reproduit fidèlement l'architecture et l'imagerie. Ces conclusions sont celles de MM. O. von Falke et H. Frauberger et M. M. les adopte entièrement. Les vitraux que Suger avait fait faire pour Saint-Denis et pour Notre-Dame, exécutés probablement aussi à l'abbaye, ont fait également école.

On peut ajouter que l'activité créatrice et l'influence de Saint-Denis au temps de Suger, n'étaient que la suite et l'épanouissement d'une tradition séculaire : on se rappelle, en effet, comment Odoranne, que ses travaux d'art avaient rendu suspect aux moines de Saint-Pierre-le-Vif, reçut au contraire, à Saint-Denis, au temps du roi Robert, l'accueil le plus chaleureux. Geoffroi de Claire, lui aussi, sortait d'un centre de culture artistique et je regrette que M. Mâle n'ait pas consacré quelques pages aux trésors iconographiques de la Wallonie et de nos autres régions de la Gaule du Nord. Que de remarques intéressantes lui eussent fournies les admirables manuscrits des bibliothèques de Boulogne, Saint-Omer, Arras et Douai, la riche iconographie de la « Porte Mantile », de la cathédrale de Tournai, le porche de Honnecourt, qui suggéra peut-être la vocation de Vilard, et où les sculptures de grand style figuraient le Christ entre Pierre et Paul, des évangélistes à têtes d'animaux et les vingt-quatre Vieillards; enfin, Saint-Omer, patrie de Suger, qui conserve, outre l'admirable pied de croix, des mosaïques et sculptures de Saint-Bertin et de Térouanne. Cette activité créatrice des grandes abbayes, M. M. l'a, du moins, étudiée dans les autres régions de la France; il y signale maint beau thème iconographique sorti des légendes des saints protecteurs de nos provinces et de nos cités. Les moines gardiens de leurs reliques magnifiaient leurs miracles et embellissaient leur histoire avec une pieuse émulation. C'étaient, dit justement M. M., « des saints français dont l'art de l'Orient ne leur offrait pas le modèle. Quand on représentait des saints, on ne pouvait donc plus songer à imiter, il fallait

créer ». Le chapitre VI passe en revue province par province, ces merveilleuses légendes et leur attachante illustration.

Comme les épopées dont M. Bédier a découvert les sources et étudié la diffusion, les thèmes iconographiques se répandent le long des routes de pèlerinages. Les statues équestres de Constantin, fréquentes en Poitou, nous viendraient de Rome : c'est ce que j'ai dit moi-même ; cependant, il faut noter qu'un Constantin à cheval figure aussi dans les fresques de la plupart des églises byzantines de Chypre. Le type si constant de saint Pierre est, à coup sûr, romain, celui de saint Michel vient du mont Gargano, le saint Vou de Lucques aurait suggéré ces crucifix en robe qui, à leur tour, firent imaginer la légende de sainte Wilgeforte ; le type de saint Jacques en pèlerin nous est venu de Compostelle.

En retour, des poèmes français familiers aux pèlerins ont été illustrés dans les cathédrales de Brindisi, Pesaro, Modène, Vérone, Borgo san Donnino, Otrante. Ces légendes, les abbayes les racontaient, même dans leurs monuments : c'est Pépin et le lion à Ferrières. Mais n'est-ce pas plutôt le *Chevalier au Lion*? On pourrait ajouter la légende de Charlemagne et plus tard celle de Dagobert à Saint-Denis, le vitrail de Roland à Chartres ; à Rocamadour son épée ; à Vérone, la chasse infernale du roi Thierry.

A Saint-Faron de Meaux, c'était l'épée d'Ogier le Danois que l'on montrait et les moines lui avaient élevé un tombeau, comme ceux de Jumièges en firent un aux Enervés. Mais ce tombeau, dont M. M. donne, d'après Montfaucon, la curieuse gravure, n'était-il pas l'adaptation d'un portrait roman? Inversement, les chanoines de Reims avaient fait d'un tombeau un portail. Ici, le sarcophage, est enterré à la base, et ne se marie guère avec son encadrement : on peut se demander si le monument n'était pas un arrangement.

Selon M. M. les formes même de l'architecture suivent les routes des pèlerins : c'est eux qui auraient porté l'art français en Italie où tous les portails à tympans, tous les portails à statues et tous ceux même qui ont des voussures sculptées seraient d'inspiration française.

Certes, il y a beaucoup de vrai dans ces remarques, mais elles pourraient soulever des objections. Les tympans italiens sont souvent lisses à l'époque romane et au XIIIe siècle, parce que l'Italie

préférait à la sculpture la peinture ou la mosaïque. Les portails du Royaume de Jérusalem, ont, pour la même cause, moins encore de tympans sculptés, bien que leur architecture soit toute française.

Le tympan sculpté de Verceil appartient à une église française aussi, bâtie par les moines de Saint-Victor de Paris ; celui de Gênes, qui reproduit le tympan central de Chartres, fait partie d'un porche bâti certainement par des français ; au surplus, ces édifices ne datent que du XIIIe siècle. A Barletta, l'église du Saint-Sépulcre, purement française, n'a pas de tympan sculpté ; celle de Saint-André en a un, mais antérieur au porche français qu'on a accolé ; ce détail a échappé à la sagacité du regretté Bertaux. Quant aux portails à statues, ceux de Mantoue et de San Quirico apporteraient à l'opinion de M. M. une confirmation importante.

Peut-être aussi fut-ce un artiste pèlerin qui dota la cathédrale de Ferrare d'une façade anglaise, semblable à celle de Peterborough mais, en architecture, je crois moins à l'influence du pèlerin qui passait qu'à celle des moines qui venaient s'établir. Il est vrai qu'en Terre Sainte et en Espagne, des pèlerins sont venus sans esprit de retour et que sur toutes les routes, les établissements monastiques ont souvent été créés pour héberger les pèlerins.

Les Clunistes et les Cisterciens furent les agents les plus actifs de l'expansion française et précisément M. M. a trouvé lieu à d'intéressantes observations dans les prieurés de Cluny qui jalonnaient les routes de pélerinages. On connaît la curieuse ressemblance des églises clunistes de Saint-Martial de Limoges, Saint-Sernin de Toulouse, Conques et Compostelle. D'après M. M. ce plan serait emprunté au sanctuaire du plus ancien pélerinage de France, Saint-Martin de Tours. Les substructions de l'abside et du transept appartiennent bien à la construction d'Hervé (997 à 1014) et celle-ci pourrait reproduire le tracé d'une basilique antérieure. Assertion séduisante, dont on aimerait à posséder des preuves indiscutables.

A l'exemple de Compostelle, qui reproduit l'architecture et la sculpture de Saint-Sernin et de Conques, M. M. eût pu joindre celui de Sant'Antimo en Toscane, fondé par les moines de Conques.

C'est par la route de Compostelle que l'art gothique français aurait gagné le Midi, du Nord à Poitiers ; de là à Bordeaux, Bazas,

le Mas d'Aire, Burgos et Léon. Rien n'est plus vrai, mais d'autres routes n'ont pas moins favorisé cette expansion ; Clermont, Limoges Lyon, Saint-Antoine, Vienne, Romans, Valmagne près Montpellier, Narbonne et Gênes en gardent des preuves.

Parmi les types iconographiques que les pélerinages propagèrent, M. M. reconnaît dans la Vierge de bois de Clermont la mère d'une nombreuse lignée, mais N.-D. du Puy ne se réclame que de Saint-Louis ; et de la Vierge noire de Chartres, ni M. Merlet, ni l'abbé Bouillet n'ont pu trouver trace avant le XIIe siècle. On pourrait ajouter que c'est en 1212 seulement que la statue, non moins populaire, de N.-D.-de-Boulogne fit ses premiers miracles. C'est plus tard que l'on fit remonter N.-D. de Chartres aux Druides et N.-D. de Boulogne plus modestement, à Dagobert. Cependant Chartres possède une autre Vierge, celle du portail, que l'on sait avoir été sculptée vers 1150 et qui fut le modèle de celle de Paris, imitée, à son tour, à Bourges.

Le chapitre IX est consacré à l'imagerie encyclopédique qui décore les édifices romans et se perpétuera dans les cathédrales du XIIe siècle.

Les lois de l'harmonie musicale, symbolisées à Cluny, sont l'image de l'harmonie de l'Univers ; David et sa harpe ont remplacé Orphée et sa lyre. La cosmographie, la géographie, l'histoire naturelle, tableau de l'œuvre du Créateur ont place dans le décor du sanctuaire, mais la crédulité du Moyen-Age a accueilli avec respect toutes les bévues et toutes les fables de l'Antiquité et celles de l'Orient. Ce dernier a fourni toute une flore et toute une faune dont les artistes ont tiré un merveilleux parti et M. Mâle observe justement que dans ces monstres exotiques, si bien acclimatés, on aurait tort de chercher toujours un sens symbolique ; alors même que leurs lointains créateurs leur en ont donné un, ce sens a échappé aux imitateurs.

A tant d'imaginations, la méditation monastique ajouta tout le cycle des diableries et la femme, qui fut, après le diable, la grande terreur des moines, exerce, parallèlement à lui, les tentations redoutables, parallèlement aussi, ils subissent de cruels châtiments.

Le chapitre XI, apothéose finale de ce beau livre, passe en revue les portails du XIIe siècle, somptueusement ornés des sujets les

mieux faits pour élever l'âme et la pensée de ceux qui entrent dans le temple.

Ces sujets se ramènent à trois types, créations, tous les trois, des sculpteurs du Midi : à Moissac, le Christ de l'Apocalypse, à Saint-Sernin, l'Ascension, à Beaulieu, le Jugement Dernier. « Un beau modèle créait une tradition » dit avec raison M. M. et il suit l'influence de ces modèles.

Il distingue aussi, avec beaucoup de justesse, une tradition plastique, qui reproduit les compositions sans se soucier toujours de conformité rigoureuse avec le texte qui les inspira, et une tradition des idées, qui consiste à représenter tel sujet et à le mettre en telle place, sans lui imposer une forme stéréotypée : la Bourgogne a pu emprunter aux tympans du Midi le sujet de l'Ascension, bien qu'elle le représente différemment.

Le portail de Moissac est daté par une chronique de l'abbatiat d'Ansquitil, qui mourut en 1115. Celui de Beaulieu est postérieur puisqu'il copie les rosaces de Moissac ; mais antérieur à 1135, puisqu'il fut imité à Saint-Denis ; quant au portail sud de Saint-Sernin, sa date est voisine de 1100.

Le tympan de Cahors serait antérieur à 1145, car M. M. y voit le prototype des sculptures de la façade d'Angoulême et d'un des portails de Chartres.

Si la Croix de Saint-Denis fut l'œuvre d'un orfèvre wallon, par contre M. M. n'hésite pas à nous donner sur les origines méridionales des sculpteurs du portail les précisions les plus complètes : « Suger fit venir à Saint-Denis les artistes méridionaux qui avaient sculpté le portail de Beaulieu... et dont quelques-uns avaient certainement travaillé au portail de Carennac et même au portail de Moissac... l'atelier réuni par Suger se transporta à Chartres... à Chartres, les souvenirs de Moissac et de Carennac effacèrent ceux de Beaulieu. » — Quant à l'influence des portails de Chartres, elle retourna vers le Midi : on la constate à Saint-Trophime d'Arles. Quoique plus rude d'exécution, le portail d'Etampes est imité de celui de Chartres.

Quant à l'école de Bourgogne, si féconde en belle sculpture, M. M. voit avec raison son point de départ dans l'abbatiale, à jamais regrettable, de Cluny. Le tympan de Cluny serait aussi inspiré de

Moissac ; celui de Bourg Argental en est une médiocre copie ; celui de Charlieu l'imite plus librement.

« Les deux statues adossées aux colonnes des deux côtés du portail, que la Bourgogne ne connaissait pas, apparaissent à Vermenton » dit M. M., mais le portail d'Avallon, qui en avait aussi n'est-il pas antérieur? En tout cas, l'influence de l'Ile-de-France, signalée à Vermenton, à Nevers, à Saint-Bénigne de Dijon, est réelle.

Les statues adossées aux colonnes des portails sont, comme le montre très bien M. Émile M., des personnages bibliques : Salomon et la Reine de Saba (que l'on voyait à Corbeil et que l'on voit encore à Rochester), Moïse et Aaron, David et Bethsabée... l'ancienne Loi, qui prépare la nouvelle, convient au portail et l'idée de faire d'une statue un support, comme le dit très bien M. M. « est autant une idée mystique qu'une idée plastique ». On peut ajouter qu'elle s'est poursuivie à l'intérieur. Dans le sanctuaire, au XIIIe siècle du moins, on trouvait quelquefois, comme dans les cathédrales de Troyes et de Magdebourg, à la Sainte Chapelle de Paris, à N.-D. de Boulogne (1307) les apôtres adossés aux piliers, et en 1410, le maître d'œuvres parisien de la cathédrale de Milan ne nous dit-il pas que les quatre piliers de la tour centrale sont le symbole des Evangélistes? C'est pour exprimer la même idée qu'à Bamberg, un portail de la fin du XIIe siècle réunit les Prophètes aux Apôtres montés sur leurs épaules ; à la fin du XIVe le Puits de Moïse de Dijon orne des figures des Prophètes le socle qui porte la Crucifixion.

Parmi les personnages bibliques des portails, M. Mâle admet la présence de la reine Pedauque, c'est-à-dire de la reine de Saba affligée des pieds hideux que lui attribue une légende rabbinique et qui l'ont fait considérer comme palmipède. M. Paul Deschamps dans une communication récente aux Antiquaires de France, émettait des doutes sur la réalité de cette représentation : il est en effet certain que dans la figure antique de Toulouse comme dans la statue dijonnaise du XIIe siècle reproduite par Dom Plancher, la patte d'oie semble n'être qu'un bord de robe étalé en éventail sur le sol.

Je connais, toutefois, au Saint-Sépulcre de Jérusalem, sur un chapiteau du XIIe siècle français reproduisant un modèle antique, une sorte de pygmée à pattes de grenouille, et il serait intéressant de

rechercher si des figures de ce genre n'auraient pu donner naissance à la légende. En Bourgogne, les tympans de l'Ascension semblent procéder de peintures de manuscrits.

Le Christ en gloire des tympans peut évoquer la Transfiguration, ou simplement l'idée qu'exprime l'inscription du portail de Condeyssiat (Ain) le Christ qui trône au Ciel et nous bénit, mais à Angoulême, à Anzy-le-Duc, à Saint-Paul-de-Varax, l'artiste a entendu sculpter le retour du Juge plutôt que l'Ascension ; à Arles et à Compostelle, il trône entre le Paradis et l'Enfer, ce dernier représenté aussi à Moissac.

Le tympan de Beaulieu est le premier qui représente la grande composition du Jugement, telle qu'elle se perpétuera au XIIIe siècle. La grande croix derrière le Christ est une tradition carolingienne et occidentale ; l'attitude de Crucifié s'inspire d'un texte d'Honorius d'Autun.

Le Jugement Dernier de Conques est une œuvre auvergnate. on y voit apparaitre saint Michel peseur d'âmes, symbole antique que l'Egypte semble avoir introduit dans l'iconographie chrétienne, la gueule du Léviathan, la chaudière infernale, les portiques du Paradis. En Bourgogne, ce sujet a décoré plusieurs grands tympans aujourd'hui mutilés ou détruits ; à ceux que cite l'auteur, il faut ajouter celui de Tonnerre dont les restes sont au musée. A Autun, la Vierge et saint Jean apparaissent et la Résurrection est déjà un drame émouvant, le tympan de Mâcon différait beaucoup de cette œuvre étrange, que M. Mâle semble renoncer à dater avec précision.

C'est dans les monastères clunistes de Bourgogne que fut créé et propagé le type de tympan figurant la Cène et le Lavement des pieds, symbolisant les sacrements de la Confession et de l'Eucharistie. En quelques pages très attachantes, M. Mâle montre le fourmillement et les progrès des hérésies au XIIe siècle, la lutte que Pierre le Vénérable et les Clunistes ouvrirent contre elles, la naissance, en Bourgogne, et la propagation dans le Midi de thèmes iconographiques qui affirment l'institution divine des sacrements, le lavement des pieds, symbolisant la Confession et la Cène eucharistique ; quelques crucifixions apparaissent déjà et au tympan de Saint-Sauveur de Nevers, Jésus remet les clefs à saint Pierre.

Le XIIe siècle, on le sait, donne un caractère tout nouveau, affec-

tueux et humain, et un développement sans précédent au culte de la Vierge Marie, dont saint Bernard et les cisterciens furent les apôtres. Ce grand mouvement de piété s'exprime aussi dans de magnifiques sculptures, dont l'étude termine dignement ce beau livre.

Il va de soi qu'un pareil livre, qui touche à tout un monde de problèmes historiques, chronologiques, et iconographiques, mentionne trop de faits et éveille trop d'idées pour ne pas prêter matière à de nombreuses discussions. Si l'on voulait soulever toutes celles qu'il peut suggérer, il faudrait écrire un autre livre qui risquerait fort d'être moins attachant. J'ai préféré sortir très peu du compte-rendu analytique. L'auteur sait, du reste, mieux que personne tout ce qui pourrait faire l'objet de controverses, mais il sait aussi voir simple et clair, qualité plus rare peut-être. Sagement, il s'est borné à exposer les faits les plus probants et les solutions qui lui paraissent les meilleures, sans s'attarder à les justifier par trop d'argumentations ou d'appareil scientifique. C'est ce qui rend son œuvre limpide et d'agréable lecture, malgré la richesse de sa documentation et les recherches minutieuses qu'elle a exigées.

La conclusion est aussi juste que brève et pourrait servir de préface au premier en date des volumes de l'*Art religieux en France*, qui consacra, il y a plus de 30 ans, la réputation de l'auteur. La voici : « Les idées qu'expriment les magnifiques façades du XIIIe siècle apparaissent presque toutes au XIIe. Les artistes du XIIIe siècle eurent surtout à choisir et à ordonner. »

En effet, ils ont abandonné un certain nombre de thèmes pour porter l'effort de leur talent et de leur amour sur ceux qu'ils jugèrent plus essentiels et plus féconds ; ils pénétrèrent leur art de cet ordre logique et clair qui fait le charme de l'enseignement scolastique et aussi celui de l'architecture française, raisonnée parfois jusqu'à la subtilité, mais toujours sincère, harmonieuse et pondérée. Ces belles qualités-là, M. M. a su se les assimiler.

C. ENLART.

Albert Bayet. — **Le suicide et la morale.** (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1922, in-8, 823 p.

Le livre de M. B. est une tentative très intéressante d'histoire des idées morales et ouvre une voie nouvelle. L'étude de la morale sort avec lui de la philosophie et de la sociologie pour devenir une science historique. C'est une science nouvelle à l'étude — et à l'enseignement — de laquelle l'auteur se voue.

Etablir d'après les textes et les faits contemporains quelles sont en France dans ces dernières années les idées morales sur le suicide, puis rechercher quelle a été, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, l'évolution des idées sur cette question, tel est le plan du livre. C'était une tâche immense, même en ne comprenant dans le plan des recherches, comme le fait l'auteur, que les civilisations qui ont pu avoir quelque influence sur les idées morales de la France. Les dépouillements de M. B. sont aussi étendus qu'il était possible et l'on est étonné de la masse énorme des ouvrages qu'il a dû parcourir pour rassembler les matériaux de son travail. Ces recherches n'ont pas été vaines et les résultats sont des plus intéressants.

De nos jours, si tous ceux, ou presque tous ceux qui ont à se prononcer en principe sur la question du suicide, le condamnent — d'ailleurs pour des raisons variées et parfois contradictoires —, l'auteur n'a pas grand peine à montrer qu'il y a des suicides non seulement excusés, mais admirés, même dans les milieux où les principes religieux sembleraient devoir imposer une appréciation toute contraire : suicide par dévouement, suicide pour sauver l'honneur, suicide du criminel qui, suivant la formule, *se fait justice à lui-même*, suicide d'amour même. Jamais au théâtre ou dans le roman le personnage qui se tue n'est antipathique à cause de son suicide ; toujours le suicide le rend plus sympathique ou moins odieux. Il y a donc deux morales : une morale simple, qui condamne le suicide, une morale nuancée, qui, tout en condamnant le suicide en principe, excuse ou admire certains suicides. La première est à la fois morale officielle et populaire, la seconde morale aristocratique, morale d'une élite. Tout cela, sauf le dernier point, le caractère essentiellement populaire de la morale simple, me paraît indiscutablement établi.

Il s'agissait ensuite, de retrouver l'origine et le développement historique de ces deux morales. L'hypothèse ordinaire, que semble

imposer la morale chrétienne actuelle, est que la condamnation absolue du suicide est le fait du christianisme. Rien n'est moins certain.

M. B. montre bien d'abord que cette morale simple n'est pas celle du judaïsme. L'auteur ne la trouve pas non plus dans les premiers siècles chrétiens. Mais peut-être trouvera-t-on qu'il tire du silence des textes des conclusions trop précises. Il est vrai que le passage cité de Justin semble significatif, il avait une excellente occasion d'exprimer sa réprobation contre le suicide, il ne le fait pas. Et par contre il est certain que le martyr volontaire, le suicide chrétien, est souvent honoré.

Cependant M. B. rencontre quelques condamnations du suicide. Je n'oserai donc pas prendre à mon compte l'affirmation que les chrétiens n'ont pas en général réprouvé le suicide. Mais ce qui est bien démontré, c'est que, s'ils ont partagé dans une certaine mesure cette idée morale, ils ne l'ont pas créée. Elle n'est pas spécifiquement chrétienne.

M. B. a en effet fort bien mis en lumière l'existence dans le monde païen des deux morales : il y a la morale simple, la réprobation, l'horreur du suicide ; il y a la morale nuancée, l'admiration de certains suicides. Il paraît bien clair que la première a une base religieuse ancienne et profonde : c'est cette conception que Virgile a exprimée en plaçant les ombres des suicidés dans son enfer.

Et comme, d'autre part, le droit ne punit pas le suicide, que seul l'esclave qui se tue est puni de la privation de la sépulture, il apparaît que dans le monde romain la morale simple est essentiellement celle de la classe la plus basse. Au contraire l'auteur n'est pas en peine de montrer que, si le suicide, est souvent condamné en principe par la philosophie, ce n'est pas sans exceptions et sans nuances.

Entre ces conceptions païennes et celles que l'on rencontre dans l'Eglise à partir du IVe siècle, M. G. établit la parenté. Quand les Pères de l'Eglise condamnent le suicide, c'est par des emprunts à la philosophie platonicienne. Encore la morale des Pères est-elle, sauf dans saint Augustin, nuancée, car elle a quelque complaisance pour le suicide chrétien ou le suicide de la femme qui se tue pour sauver son honneur. D'autre part l'horreur du suicide se marquera dès le VIe s. (exceptionnellement dès le Ve) par la punition typique du refus

de prières et de sépulture religieuse, et il se peut bien que ce sentiment et cette pénalité soient venus du paganisme quand les païens de la basse classe convertis en foule entrèrent dans l'Église. Les conciles de Braga et d'Auxerre au VIe siècle condamnent résolument le suicide et le punissent. Le droit canonique est désormais fixé. Il y a un moment, dans les Pénitentiels, quelques velleités d'indulgence, mais l'Eglise carolingienne réagit vigoureusement et les collections canoniques[1] s'en tiennent à la reproduction des textes sévères d'Auxerre et de Braga. C'est ce droit simple et rigoureux qui passe dans le Décret de Gratien[2] et dans les Décrétales de Grégoire IX et que l'Eglise maintiendra par la suite, comme en font foi les statuts synodaux, le catéchisme du Concile de Trente et la littérature casuistique.

Le droit séculier obéit au même esprit, mais, comme il est naturel, avec plus de cruauté. C'est en effet le droit séculier qui, assimilant le suicide au meurtre, condamne et exécute le cadavre et confisque les biens. M. B. a raison d'insister pour montrer que ces peines sont étrangères au système de l'Eglise, qui ne les applique pas elle-même dans la limite de sa compétence, c'est-à-dire aux clercs suicidés[3]. Mais cela ne prouve pas que le droit séculier, en réprouvant le suicide, ne subit pas l'influence de l'Eglise, et d'idées, qui, sans être originairement et essentiellement chrétiennes, sont du moins devenues celles des chrétiens. Il faut en sens contraire remarquer que, même dans le droit séculier, le suicide est puni comme une atteinte à la loi

1. Le c. 131 du livre XIX de Burchard, dont M. Bayet n'a pas reconnu l'origine parce que le Décret le donne comme canon d'un concile de Chalon, n'est autre que le canon du Concile d'Auxerre. Ces fausses attributions sont fréquentes dans la collection de Burchard, comme l'a montré M. Paul Fournier.

2. Gratien explique très nettement que, tandis qu'il est parfois permis de tuer, il n'est jamais permis de se tuer (C. XXIII, q. 5, dict. 2 et 3). Il est vrai qu'il rapporte (c. 11) un fragment de saint Jérôme témoignant d'une morale plus nuancée (*absque eo ubi castitas periclitatur*) ; mais la glose a bien soin d'expliquer que *absque eo* signifie ici : *même dans le cas où*.

3. Jamais en effet l'Eglise n'a réclamé pour elle-même la confiscation des biens des suicidés. Le passage de la *Summa de legibus* qui a embarrassé M.B. (p. 470, n. 1), en lui donnant à penser que, exceptionnellement, l'Eglise aurait en Normandie élevé des prétentions sur les biens des suicidés, prouve seulement que les évêques ont parfois prétendu disposer des biens meubles des suicidés en œuvres pies, comme des biens des intestats ordinaires.

religieuse. Cela est si vrai que le coupable qui, n'étant pas mort sur le coup, a pu manifester son repentir et recevoir les sacrements, échappe à la peine séculière comme à la peine ecclésiastique du refus de sépulture[1].

M. B. insiste également sur ce point très exact que le suicide est *ratione materiae* de la compétence du juge séculier et non pas de celle de l'Eglise. Aussi l'autorité ecclésiastique paraît-elle la plupart du temps homologuer simplement les décisions du juge laïque, qui décide s'il y a ou non suicide et si, par conséquent, l'inhumation doit ou non être refusée. La justice ecclésiastique, remarque M. B., n'a pas de procédure organisée pour juger du suicide. Cela est vrai, mais il faut ajouter que cela est vrai non seulement du suicide, mais de tous les autres cas d'interdits de sépulture, lesquels sont toujours *latæ sententiæ* et s'appliquent en cas de notoriété, donc sans procédure de preuve. Une procédure s'engagerait devant la juridiction ecclésiastique (ou par appel comme d'abus devant la juridiction séculière) si, la sépulture étant refusée, la famille prétendait ce refus injustifié. Ces explications juridiques ne diminuent d'ailleurs en rien la portée historique de la remarque de l'auteur. C'est la justice séculière qui, en réalité, assure la répression du suicide.

La renaissance du droit romain amène aux XVIe et XVIIe siècles quelques jurisconsultes à affirmer que le suicide ne doit être puni, conformément aux lois romaines, que chez un accusé de crime. Mais ce n'est là qu'une tendance passagère. La jurisprudence maintient l'ancien droit, cependant avec quelque indulgence, jusqu'à la réaction de l'ordonnance de 1670. Le XVIIIe siècle marque une indulgence croissante, même de la part du clergé, de sorte que le droit de la Révolution et le silence du Code pénal ne font que confirmer et consacrer une tendance antérieure très nette.

Toute cette étude d'histoire du droit est fort bien faite et clairement exposée. Mais le droit n'est, dans une étude d'histoire de morale, qu'un des éléments de l'enquête. A côté du droit il y a l'opinion, il y a les mœurs, qui se constatent surtout par la littérature. Or, sans pouvoir suivre l'auteur dans la distinction qu'il fait entre les différentes époques, on constate dans toute la littérature depuis le

1. Olim, I, 412, VI, (1257).

Moyen-Age, mais de plus en plus marquée au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, une opinion nettement favorable, non pas au suicide en général, mais à certains suicides.

Tels sont les faits dont M. B. établit l'histoire. Mais il ne se contente pas de les exposer, il veut en donner une explication générale.

Il n'a pas de peine à montrer l'erreur de Durkheim, suivant lequel la condamnation du suicide est une conséquence de l'horreur générale du sang et du respect de la dignité de la vie humaine. Jamais le suicide n'a été aussi cruellement puni que dans les rudes siècles du moyen-âge, qui étaient aussi éloignés que possible de ces deux sentiments.

Il me paraît avoir montré aussi, quoique cela soit moins évident, que la condamnation du suicide n'est pas originairement et essentiellement une idée chrétienne.

Mais je ne suis pas sûr qu'à ces deux explications, qu'il rejette avec raison, il en ait substitué une autre acceptable. Il y a, dit-il, une morale simple, qui a horreur du suicide ; c'est la morale populaire. Il y a une morale nuancée, qui condamne bien en principe le suicide, mais qui l'admet et l'admire même dans certains cas ; c'est la morale de l'élite. La lecture même du livre de M. B. ne m'a pas laissé une conclusion aussi nette. D'abord le droit, canonique ou séculier, ne met en évidence, quelle qu'elle soit, qu'une morale simple. Le suicide est puni, ou il ne l'est pas. Dans la jurisprudence laïque ou dans la pratique de l'Eglise, quand l'indulgence l'emporte sur la sévérité, c'est sans distinguer suivant les causes du suicide. On passe d'une morale simple à une morale simple opposée ; on ne nuance pas. La morale nuancée n'apparaît que dans la littérature et dans les mœurs. Mais est-ce bien uniquement la morale d'une élite ? A l'époque des persécutions, est-ce l'élite qui impose aux foules l'admiration du suicide chrétien ou le peuple qui spontanément admire ces martyrs volontaires et leur voue un culte ? Et de nos jours le suicide d'amour ou d'honneur est-il moins admiré dans le mélodrame populaire ou le roman-ciné ? Enfin M. B. s'est fait à lui-même l'objection : cette morale simple et rigoureuse, qui est celle de l'Eglise, qui est la morale officielle, apparaît bien comme soutenue par l'élite de la société ecclésiastique et laïque de l'ancien régime. M. B. est donc obligé d'apporter une correction à sa formule première,

c'est l'*élite éprise de la liberté,* qui défend la morale nuancée. Sans doute, mais ce n'est plus là la théorie générale annoncée plus haut. Je ne suis donc pas convaincu. Mais j'admire sans réserves le formidable travail de l'auteur et son exposition historlque.

R. Génestal.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Alban G. Widgery. — **The Comparative Study of Religions.** Willliams et Norgate, Londres, 1923. — M. Widgery publie dans ce volume un certain nombre de conférences qu'il a prononcées en 1915 à l'Université de Baroda et qu'il a répétées, sensiblement remaniées, en 1921, à l'Université de Mysore.

Il y passe en revue un nombre considérable de faits religieux repris dans les civilisations les plus diverses et qui sont groupés dans les chapitres, traitant respectivement des matières suivantes : 1° les sources et la nature de la vérité religieuse ; 2° les êtres surnaturels bons et mauvais ; 3° l'âme ; 4° la faute et la souffrance, le salut et la rédemption ; 5° les pratiques religieuses ; 6° les attitudes émotionnelles et l'idéal religieux.

C'est un nombre très considérable de renseignements qui se trouvent accumulés dans cet ouvrage. Malheureusement, l'auteur n'a pas suivi d'ordre bien précis, de sorte que l'on se trouve un peu perdu au milieu de la multiplicité des faits qu'il cite.

La méthode comparative consiste essentiellement à dépasser les limites d'une civilisation déterminée, à grouper les faits tirés de milieux divers, à s'efforcer de les éclairer les uns par les autres et à déterminer, grâce à de prudentes comparaisons, les causes déterminantes de leur production et les explications générales qui permettent d'aboutir à une connaissance synthétique de la vie religieuse.

Cette méthode féconde a valu à la science des travaux importants et suggestifs ; elle doit être maniée cependant avec une extrême prudence ; isolant les faits de leur milieu, elle risque d'en donner une image incomplète et unilatérale. On sait qu'un certain nombre de savants s'en défient singulièrement, conseillent de s'en tenir à la seule méthode historique ou imaginent la méthode des cercles culturels pour éviter les dangers que la méthode comparative peut comporter.

Elle a cependant d'incomparables avantages et qui permettent à celui qui s'en sert avec toutes les précautions nécessaires d'aboutir à des résultats précis ; mais il semble indispensable qu'elle s'inspire alors de règles très sévères et que, brisant le cadre naturel et géographique où les faits se rencontrent normalement, elle le remplace par un ordre nouveau et rigoureux ; qu'elle aboutisse à une classi-

fication, claire et complète ; qu'elle formule, pour présider à cette classification, une théorie qui ne sera évidemment au début qu'une hypothèse directrice, mais qui permettra de facilement se retrouver dans la suite de l'exposé et de déterminer la place précise où chaque phénomène devra être cité. C'est à ces conditions seulement que la méthode comparative peut conduire à des conclusions pratiques, à des lois d'évolution religieuse, et qu'elle évitera les écueils qui lui ont valu les critiques que l'on sait.

On regrette de ne point trouver dans l'ouvrage de M. Widgery ces précautions indispensables ; sa classification n'obéit point à des règles précises et, par conséquent, on ne sait trop que faire de cette accumulation de renseignements qui ne donnent point ce que fournirait un traité méthodique sur les différentes religions, et qui ne permettent point non plus de comparaison ou de conclusion utile ; car on ne voit vraiment pas quel avantage il y a à disséquer les institutions d'un peuple et à en rapprocher les différents éléments de faits que l'on constate ailleurs, si ce n'est pour aboutir à des théories générales d'explication et d'évolution.

Il serait peut-être injuste de faire à ce sujet un reproche à M. Widgery, car il nous annonce dans sa préface que c'est intentionnellement qu'il a procédé de cette façon et qu'il s'est abstenu de toute théorie ; mais on regrette que dans ces conditions l'objet de cet ouvrage n'est pas très saisissable, et que malgré le très grand labeur qui a présidé à son élaboration et l'érudition que M. Widgery possède incontestablement, l'utilité pratique de son livre ne sera probablement qu'assez restreinte.

R. Kreglinger.

H. Pinard de la Boullaye, S. J. — **L'étude comparée des religions. Essai critique** : I. *Son histoire dans le monde occidental* (Paris, Beauchesne, 1922, gd. in-8°, xiv-515 pages ; prix : 36 francs). — « Le présent travail doit comprendre deux volumes : ce premier tome vise à exposer, non l'histoire des diverses religions ou celle de la religion, mais l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des différents cultes ; le second s'occupera des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches. » Conformément à son plan, l'auteur ne retrace donc ici, « ni l'histoire des diverses religions, ni celle de la critique religieuse, depuis les premiers doutes qui s'élèvent au sujet des traditions, mythes et légendes, jusqu'aux recherches modernes sur les fondateurs de religions, leur vie, leur œuvre et leurs écrits ». « Nous bornant, dit-il, à exposer avec exactitude et à juger avec impartialité les études qui ont eu pour objet la comparaison des religions, nous nous sommes uniquement proposé, pour nous et pour le lecteur qui voudrait nous suivre, de mûrir notre pensée et d'affiner

notre sens critique, en profitant des leçons du passé. Sans fournir aucune réponse positive aux multiples questions que soulève la diversité des cultes, nous souhaitions seulement apprendre à les aborder de manière vraiment scientifique. »

Dans ses sept premiers chapitres, l'auteur résume l'histoire des études comparatives jusqu'aux grandes écoles du XIXe siècle « qui ont assumé la tâche de recueillir, après un oubli séculaire, les fragments mutilés des religions et des civilisations, de leur rendre en quelque sorte la vie et de comparer ces organismes restaurés à ceux qui subsistent autour de nous. » Il présente donc successivement « l'école philologique de M. Mueller, l'école anthropologique de H. Spencer et de E. B. Tylor, l'école panbabyloniste de H. Winckler, l'école historique qui se réclame de C. O. Mueller, l'école historico-culturelle de F. Graebner, diverses écoles appliquées surtout aux recherches psychologiques, l'école sociologique allemande de W. Wundt et l'école sociologique française de E. Durkheim ». Il examine « leurs thèses principales, les procédés de travail qu'elles ont préconisés, le succès qu'elles ont rencontré ». Il essaie finalement de préciser les rapports des théories contemporaines avec celles des siècles précédents.

Tel qu'il est exécuté, ce premier volume me paraîtrait répondre magnifiquement à son dessein, s'il ne citait quelques auteurs un peu inquiétants. Mais l'auteur mérite le plus grand crédit, et, quel que soit d'ailleurs son second volume, celui-ci ne peut être recommandé trop chaleureusement, soit comme un très utile memento pour de solides érudits, soit comme une excellente introduction pour des débutants.

Albert HOUTIN.

Sir James George FRAZER. — **Sur les traces de Pausanias à travers la Grèce ancienne**, ouvrage traduit de l'anglais par M. Georges ROTH, avec une préface de M. Maurice CROISET, membre de l'Institut, administrateur du Collège de France (Paris, Les Belles-Lettres, 1923, in-12°, x-361 p. et carte ; prix : 10 francs). — Sir James a publié sur Pausanias six gros volumes dont l'un donne la version anglaise et les autres le commentaire de l'écrivain grec. Pour préparer cette édition, il est allé deux fois en Grèce, il a refait les voyages de son auteur, en visitant même des sites où les guides refusaient de l'accompagner, comme aux sources du Styx. De ce qu'il a vu et entendu, il a esquissé, sur place, de délicieux tableaux : paysages, légendes, coutumes, appréciations originales. En 1900, son éditeur, M. Macmillan, pour le profit du grand public et de ceux qui visitent la Grèce, a extrait ces tableaux de l'énorme commentaire et les a réunis dans un petit volume intitulé *Pausanias and other Greek*

Sketches. C'est de ce volume que M. Roth, professeur agrégé, nous donne une traduction aussi élégante que fidèle — comme celle qu'il a déjà publiée de *La Tâche de Psyché*. Nul besoin de dire qu'elle rendra grand service à ceux qui se servent de l'ouvrage où Pausanias a consigné tant de précieuses informations sur la religion et les monuments de son pays ; on y trouve particulièrement de très utiles remarques sur ses opinions religieuses.

A. Houtin.

Silvio Ferri. — **Contributi di Cirene alla storia della religione Greca.** Rome, Libreria di Cultura, 1923, 23 p. et 10 figures. — M. Ferri a résumé dans cet opuscule les résultats qu'ont produits les fouilles de Cyrène pour l'histoire de la religion grecque. Il reproduit et commente les principales inscriptions relatives aux divers cultes de la cité et énumère les monuments figurés qui s'y rapportent. C'est ainsi que le grand sanctuaire d'Aïn el Holra où se répète le nom de Zeus Μειλίχιος à côté de ceux des Euménides et de défunts l'amène à définir les idées des Grecs sur l'héroïsation et la déification des morts. On trouvera commodément réunis et expliqués dans cette brochure une série de textes fort intéressants.

F. C.

Nicola Turchi. — **Le religioni misteriosofiche del mondo antico.** Rome, Bardi, 1923, 220 pp., 10 planches et une carte. — Ce volume est le fruit de leçons faites à l'Université de Rome et il est tout à fait propre à servir d'introduction au sujet, vaste et compliqué dont il donne un résumé substantiel malgré sa brièveté. L'auteur traite séparément en une série de chapitres des diverses religions « mystériosophiques », c'est-à-dire celles que sont caractérisées par des cérémonies occultes, auxquelles on ne participe qu'après une initiation (μυστήρια) et par une doctrine ésotérique de salut (σοφία). Après avoir parlé des sociétés secrètes des primitifs avec leurs rites de passage et d'affiliation, premier germe des mystères les plus élevés, l'auteur aborde l'étude de ceux-ci dans le monde hellénique. Il passe en revue ceux de Dionysos — j'aurais voulu qu'il marquât davantage ici comment ils furent orientalisés après Alexandre — ceux des communautés orphiques — nous trouvons ici un exposé excellent de leur doctrine et de leur influence sur la pensée grecque — enfin ceux d'Eleusis, de Samothrace et d'Andanie. Viennent ensuite les mystères égyptiens d'Osiris et d'Isis, phrygiens, de Cybèle et d'Attis, Syriens d'Adonis et d'Atargatis, perses de Mithra. Ces leçons, où les textes originaux sont souvent traduits, s'en tiennent aux faits les mieux établis et se gardent de synthèses prématurées ou de rapprochements arbitraires. Elles ne sont accompagnées que

d'un petit nombre de notes mais une bonne bibliographie est donnée en appendice à chacune d'elles et une carte, éloquente dans sa simplicité, indique par des initiales quels mystères ont été pratiqués en tel ou tel lieu dans l'empire romain.

La question de la compénétration réciproque de ces mystères à l'époque hellénistique, celle de leurs rapports avec la philosophie et de leurs relations avec le christianisme ne sont pas abordées dans ce volume, mais réservées à un autre ouvrage, ce qui est regrettable, car la moitié, qui n'est pas la moins intéressante, du sujet reste ainsi provisoirement dans l'ombre. M. Turchi aurait certainement apporté à la solution de ces grands problèmes la même clarté de pensée, la même netteté d'expression, la même sûreté de méthode, la même sobriété de jugement qui distinguent les pages qu'il nous a permis de lire aujourd'hui.

F. C.

Éginhard. — **Vie de Charlemagne**, éditée et traduite par L. Halphen, petit in-8° de xxiii-127 p., Paris, 1923. — Ce volume inaugure une nouvelle collection, publiée sous la direction de M. Halphen, *Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge*, où paraîtront successivement les documents les plus significatifs depuis les grandes invasions jusqu'à la fin du xve siècle. Donner un texte établi avec critique d'après les manuscrits types et accompagné d'un relevé des seules variantes utiles, publier une traduction du document, joindre au texte les notes critiques essentielles et une introduction nécessaire à l'intelligence de l'œuvre ; tels sont les principes généraux dont s'inspirent les collaborateurs de cette collection, qui permettra au lecteur de se faire du passé de la France une idée aussi complète que possible.

La nouvelle édition de la *Vie de Charlemagne* est précédée d'une introduction où sont exposées brièvement la biographie d'Éginhard et les caractéristiques de son œuvre (date de composition, valeur du témoignage, méthode de travail, sources). Les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte, sont ensuite rangés en trois classes, et une bibliographie donne la liste des éditions, des traductions et des ouvrages à consulter. Ce volume, accompagné d'un index, est d'un format commode. La traduction, qui accompagne le texte, est d'une lecture facile. Les nombreuses notes permettent de constater les progrès considérables réalisés par la critique historique. On souhaite que les auteurs de cette collection réalisent leur programme, qui sera apprécié du lecteur quel qu'il soit, historien de profession, étudiant, simple curieux.

J. Ebersolt.

Abbé Rodolphe Hoornaert. — **Sainte Terese écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre.** — Paris, Desclée, de Brouwer, 1923, un vol. in-8° de 652 p. — « En Térèse d'Avila, dit M. Hoornaert, on a honoré la sainte, on a célébré le Docteur, on n'a pas assez admiré l'écrivain. » Littérairement, son œuvre a ces qualités exceptionnelles que possèdent, dans presque toutes les littératures d'Europe, les grandes œuvres du XVIe siècle ; elles sont riches des formes spontanées du passé médiéval, elles ont déjà un avant-goût de la discipline classique sans en subir la contrainte un peu sèche. Le livre de M. Hoornaert, qui est d'un artiste, d'un historien et d'un théologien disert, est à vrai dire beaucoup plus qu'un simple chapitre d'histoire littéraire : le milieu et la psychologie de Térèse d'Avila y sont étudiés avec la plus large connaissance des documents, et, à peu de chose près, c'est une histoire complète de la pensée térésienne qui nous est donnée en ces quelque six cents pages. Histoire d'une lecture fort attrayante, écrite avec beaucoup d'agrément (malgré quelque maniérisme ; le *cultisme* se gagnerait-il ?) et le premier ouvrage qui fasse connaître à un public français autre chose qu'une image sommaire ou fâcheusement romanesque de celle qui put écrire à la fois les *Constitutions* et les *Exclamaciones*.

P. A.

Hélène Metzger. — **Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle.** I. — Paris, Les Presses Universitaires de France, 1923, un vol. in-8° de 496 p. — Les doctrines chimiques, en dépit des apparences, ont de nombreux points de contact avec l'histoire des idées religieuses. Mlle H. Metzger, dans le très remarquable ouvrage dont elle nous donne ici la première partie, a montré que les doctrines théosophiques et mystiques de la Renaissance ont servi à créer une chimie expérimentale. Pareillement au XIIIe siècle, dans le petit groupe anglais de Roger Bacon, de Robert Grosseteste et d'Adam de Marsh, les calculs apocalyptiques avaient servi d'armature ou de justification à des tentatives de cosmographie indépendante de la tradition arabe ou grecque. Au XVIIe siècle, Van Helmont, antiscolastique, combine les données de la Genèse et ses propres illuminations pour établir sa théorie du principe unique et de l'action des ferments spirituels. A quelques exceptions près, c'est dans une atmosphère néoplatonicienne que se poursuivent les recherches scientifiques jusqu'au moment où triomphe le mécanisme.

P. A.

La Mothe Le Vayer. — **Deux dialogues sur la divinité et l'opiniâtreté.** Introduction et notes d'Ernest Tisserand (dans la « *Collection des chefs-d'œuvre méconnus* ». Paris, Bossard, 1922, un vol.

de 280 pages avec un portrait. — M. Salomon Reinach le faisait justement remarquer (R. H. R., t. LXXXVI, nº 1-2, p. 110), Bayle avait déjà bien vu le « comparatiste » qu'il y a chez La Motte Le Vayer : « La diversité prodigieuse qu'il rencontrait entre les mœurs et les usages de différents peuples le charmait ; il ne peut cacher la joie avec laquelle il met en œuvre ces matériaux, et il ne cache pas trop les conséquences qu'il voulait que l'on en tirât. » Il est comparatiste comme le sont plusieurs de ces « libertins », hommes de transition entre le XVIe et le XVIIe siècle, qui se trouvent avoir en même temps à leur disposition le trésor de faits fournis par les textes de l'antiquité classique et ceux qu'apportent les relations de plus en plus nombreuses des voyageurs modernes : ils découvrent des analogies entre les uns et les autres, les coordonnent tant bien que mal, quittes à abandonner l'instant d'après ces fragiles systèmes. Des deux dialogues que M. Ernest Tisserand a publiés dans l'excellente collection que dirige M. Gonzague Truc, le dialogue sur la *Divinité* est de beaucoup le plus significatif et celui où la verve de La Mothe Le Vayer fait le plus aisément passer sur ce que sa rhétorique trop fruste a de rébarbatif : cette « joie » indiscrète dont parle Bayle s'y fait voir assez ingénuement (p. ex. les « comparaisons » aux pp. 89-92, 94-99, etc.). J'ai déjà eu l'occasion de signaler (R. H. R., t. LXXXII, nº 3, p. 252) e changement que La Mothe Le Vayer crut utile, peut-être prudent, d'apporter au titre de ce dialogue capital qui, dans l'édition de Mons (1671), s'appelait *De la diversité des Religions* et a pris le titre plus anodin *De la divinité* dans l'édition de Francfort (1716). M. E. Tisserand a fait précéder cette publication d'une substantielle et sagace introduction qui ne verse jamais dans l'hyperbole, mais demande au public cultivé de revenir sur le très injuste oubli dont est frappée l'œuvre de La Mothe Le Vayer. Comme celle de Gabriel Naudé, elle marque un âge d'extraordinaire fermentation intellectuelle ; elle prépare Bayle et Fontenelle, le Fontenelle de l'*origine des Fables* et aussi des *Dialogues des morts*. Isidore Lireux avait déjà essayé une réhabilitation de ce genre en publiant en 1875 les *Soliloques sceptiques* : à notre avis, M. E. Tisserand a beaucoup plus judicieusement choisi les « chefs-d'œuvre méconnus » à faire mieux connaître. Nous souhaitons sincèrement bonne chance à cet attrayant petit livre comme à tous ceux qui cherchent à révéler au public français les précurseurs à demi-obscurs du mouvement de science critique qui s'affirma au XVIIIe et au XIXe siècle.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Ch. CLERMONT-GANNEAU. — M. Clermont-Ganneau s'est éteint à Paris le 15 février 1923. Nous apportons ici notre hommage à la mémoire de l'illustre archéologue : nous ne prétendons pas donner, en ces lignes rapides, un aperçu même sommaire de son œuvre. La physionomie de cette œuvre, ses grandes divisions et sa portée ont été définies en des pages excellentes données par M. René Dussaud à la revue *Syria* (IV, p. 140-173). Nos lecteurs ne sauraient mieux faire que de s'y référer pour bien connaître le savant qui vient de disparaître, l'une des plus hautes figures de la science française.

Charles Clermont-Ganneau était né à Paris en 1846. Nommé en 1867 drogman-chancelier au consulat de Jérusalem, il se faisait presque aussitôt connaître du monde savant par la découverte de la stèle de Mésa. Pour le grand public, la gloire de Clermont-Ganneau est faite de cette extraordinaire trouvaille et du commentaire qu'il en donna, et si nombreux qu'aient été ses autres titres à la reconnaissance des savants, il faut reconnaître que celui-là reste capital. Moins de deux ans après, le jeune savant découvrait à Jérusalem, tout près du Haram esh-Shérif, une inscription grecque qui appuyait les indications de Flavius Josèphe et expliquait certains détails des récits évangéliques. Ces coups de maître attiraient l'attention des membres du *Palestine Exploration Fund* qui chargeaient, en 1873-74, Clermont-Ganneau de recherches archéologiques dans les environs de Jérusalem. Rentré à Paris en 1874, il fit pendant quelques années une conférence à l'École des Hautes Études et, en 1881, repartit pour une fructueuse campagne de fouilles palestiniennes. En même temps que de la mission archéologique, il était chargé des fonctions de vice-consul à Jaffa. Clermont-Ganneau avait en effet une activité précise et souple qui lui permettait et lui permit toujours de s'acquitter de délicates fonctions officielles (il fut longtemps secrétaire interprète au Ministère des Affaires étrangères) en même temps qu'il poursuivait les plus rigoureuses investigations scientifiques.

Sa campagne de 1881 s'étendit à la Phénicie ; les suivantes explorèrent le littoral de la mer Rouge (1886), la Cyrénaïque et la Crète (1895) et à deux reprises l'Égypte (1906-07 et 1907-08). Partout elles furent couronnées de succès, menées qu'elles étaient avec cette sûreté de préparation, cette prudence ingénieuse et aussi ce « sens de l'authentique » qui caractérisaient la personnalité de ce savant complet. Presqu'autant qu'aux richesses archéologiques qu'il mit au jour, on fit une célébrité à ses découvertes de fraudes : les *Moabitica* du Musée de Berlin, le texte du Deutéronome, écrit en phénicien, offert en 1883 au British Museum, enfin cette tiare de Saitapharnès qui défraya la chronique parisienne en 1903 furent rejetés hors du domaine scientifique par son implacable critique.

Au surplus, il mettait une égale rigueur à vérifier ses propres conclusions l'instant d'après qu'il les avait formulées. Parmi les travaux qu'il a réunis dans ses *Etudes d'archéologie orientale* (2 vol.), dans son *Recueil d'archéologie orientale* (8 vol.), parmi ceux qui sont encore dispersés en d'innombrables revues savantes (on en trouvera un classement précieux dans l'article de M. Dussaud que nous citons plus haut), nombreux sont ceux qui portent la trace de ce travail de reprise, de scrupules, de probe révision. Comme tous les savants qui d'instinct ont en leur possession une rigoureuse méthode, il se défiait des « méthodes », de tous les ordres d'hypothèses qui prenaient forme de systèmes. Sa robuste ironie les raillait chez les autres et il s'en gardait lui-même avec une sorte d'ascétisme de la pensée. Quand, d'aventure, il parut adopter avec une sympathie marquée une systématisation des faits, une explication des documents qu'il jugeait valable pour un grand nombre de cas, il s'arrêta bien avant que la déduction ne fût devenue tyrannique. Un mémoire paru dans la *Revue critique* (5 et 12 oct. 1878. V. aussi *Rev. de l'Hist. des Religions*, I, 145) contient l'un des rares exposés de méthode sorti de sa plume : il définissait « un mode de propagation des mythes non plus seulement fondé sur la transmission orale des légendes, mais sur les échanges d'objets portant des représentations figurées. L'imagination populaire s'exerçant à décupler les rébus posés par l'imagerie étrangère, tel est le thème de la *mythologie iconologique* ». Ce n'est point ici le lieu de porter un jugement de valeur sur cette théorie : notons seulement que « dans la suite de ses recherches sur les cultes et les mythes, M. Clermont-Ganneau n'a usé que fort discrètement du système qu'il préconisait ».

Cette défiance à l'égard des synthèses, faciles ou difficiles, était d'autant plus louable que cet archéologue impeccable, ce parfait épigraphiste avait à sa disposition les plus riches séries de faits démontrés, et qu'un autre que lui n'eût peut-être pas résisté à la tentation d'ordonner tant de matériaux en des constructions spécieuses. Il y résista toujours et — si nous voulons user d'une *probatio domestica* — les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent avec quel tact il a dosé les ressources immenses de son érudition dans ce mémoire sur la *Lampe et l'Olivier dans le Coran* (1920, t. I, p. 213-259), où « tour à tour, il évoque les exégèses biblique et coranique, l'archéologie, l'histoire... »

Parce que son œuvre était toute de découverte et toute de mesure, son enseignement aux Hautes Etudes et au Collège de France (il y occupait depuis 1890 la chaire d'Epigraphie et antiquités sémitiques), fut singulièrement original et fécond. Sa curiosité se renouvelait sans cesse. Sa puissance de travail était sans bornes : épigraphie hébraïque, phénicienne, palmyrénienne, nabatéenne, grecque, latine ; archéologie syrienne ou égyptienne ; papyrologie araméenne ; onomastique punique et africaine, tout le domaine des études d'orientalisme ancien est marqué de l'empreinte de ce maître. L'Orient latin des Croisades, la Syrie et l'Afrique islamisées ne l'intéressaient pas moins. Le premier peut-être, il a tenté d'utiliser à des fins scientifiques le riche folklore palestinien.

A plusieurs reprises et surtout vers la fin de sa vie (v. R. H. R., I, 145 ; XVI, 114 ; LXXX, 1 ; LXXXI, 47 ; LXXXI, 213), M. Clermont-Ganneau avait honoré notre Revue de sa collaboration et de sa sympathie : c'est de toute notre gratitude admirative que nous saluons sa grande mémoire.

L. LEGER. — L'année est cruelle à notre Revue. Un de ses plus anciens collaborateurs, qui était resté l'un de ses plus fidèles amis, le maître slavisant Louis Leger est mort le 30 avril 1923. Il était né le 13 janvier 1843, mais son grand

âge ne l'empêchait pas d'exercer son esprit alerte et souple dans les voies diverses que lui ouvrait sa curiosité. La carrière scientifique de M. Leger s'était engagée sans tâtonnements : il s'était fixé pour champ d'explorations historiques et philologiques l'intégralité du monde slave et avait acquis de très bonne heure les disciplines nécessaires. Chodzko lui avait appris le russe et le polonais, tandis qu'il devait à Joseph Fricz, alors exilé à Paris, la révélation de la langue tchèque et de sa littérature. Des voyages d'études en Russie, en Bohême, puis chez les Slaves méridionaux, de nombreux travaux sur les premiers âges du christianisme en Europe orientale (sa thèse de doctorat portait sur les deux apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode), l'avaient désigné à l'attention si perspicace de Duruy qui, en 1868, le chargea d'un cours libre à la salle Gerson (où se donnaient des cours annexes à ceux de la Sorbonne) sur la grammaire russe, l'histoire littéraire des Tchèques, des Polonais et des Serbes. Le succès de cet enseignement tout nouveau et très révélateur s'affirma rapidement. Après la guerre, il est chargé (en 1874) du cours de russe créé à l'Ecole des Langues orientales et, en 1885, il est choisi comme premier titulaire de la chaire de langues et littératures slaves au Collège de France. L'Ecole supérieure de guerre, l'Ecole libre des Sciences politiques lui demandèrent également de faire connaître à leurs élèves le passé, le présent et tout ce qu'on pouvait alors prévoir de l'avenir de l'immense empire qui se révélait officiellement à la France. Outre cet enseignement multiple, Louis Leger parvenait à mener à bien de nombreuses publications de science pure ou vulgarisée. Beaucoup intéressent l'histoire des religions et la liste en serait longue : son *Monde slave* (1897-1902), ses *Etudes* et *Nouvelles études slaves* (1890-1899) renferment de nombreux mémoires sur le développement religieux et la philosophie chrétienne des peuples russe, tchèque, serbe et bulgare. Nous n'oublions pas que c'est à la *Revue* qu'il avait donné la primeur de son *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (R. H. R., IV, 129), reprise dans sa *Mythologie slave*, 1901, 8°, et que ses *Etudes de mythologie slave* parues dans les tomes, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLII ont mis en contact bon nombre de futurs slavisants avec un monde récemment ouvert à la science.

A. BOUCHE-LECLERCQ. — M. Bouché-Leclercq qui vient de mourir à l'âge de 81 ans, avait attaché son nom à des études sur la divination antique qui restent sans conteste son titre le plus sûr à une durable renommée (*Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882, 4 vol. in-8°. *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, in-8°). Mais ces ouvrages de tout premier rang ne doivent pas faire méconnaître la haute valeur de ses histoires des *Séleucides* (Paris, 1903-1907), des *Lagides* (1903-1907) et de son petit livre sur l'*Intolérance religieuse et la politique* (1911, in-12), si riche de faits et d'idées claires sur la moralité historique. Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, puis à la Sorbonne (depuis 1879), il forma, par sa méthode attirante sans être jamais impérieuse, de nombreuses générations de bons travailleurs qui retrouvaient dans le *Manuel des institutions romaines*, dans les introductions et les notes de ses traductions de Curtius, de Droysen, de Herzberg, l'esprit de son enseignement et comme sa robuste bonne foi.

Il avait été pour la *Revue de l'Histoire des religions* un collaborateur de la première heure : dès le t. II, il donnait un Bulletin antique de la mythologie latine et ensuite différents fragments ou mémoires annexes de ses deux grands ouvrages sur la divination et l'astrologie (v. *La Divination italique*, I, 181-195 ; *la Divination des Étrusques*, III, 323 ; *Psyché ou la Fortune*, XXIII, 272 ; *Les précurseurs de*

l'astrologie grecque, XXXV, 178). Il avait donné une adhésion qui nous était infiniment précieuse et encourageante à toutes les entreprises scientifiques qui ont eu la *Revue de l'Histoire des Religions* pour inspiratrice ou pour auxiliaire ; il avait été l'un des premiers membres inscrits à la *Société Ernest Renan* (1919) et lorsque s'organisa le Congrès d'Histoire des Religions, il avait bien voulu, quoique déjà très atteint dans son activité par le mal qui l'a emporté, accepter la présidence d'honneur de débats qui, par avance, intéressaient cette grande et sereine pensée scientifique. Non sans une assez forte nuance d'amertume, il affirmait la légitimité de tout effort pour faire pénétrer la connaissance de l'histoire dans la morale de la nation : « L'histoire ne doit pas être une contemplation stérile du passé. Je suis d'accord avec ceux qui lui demandent des enseignements et avec ceux qui lui dénient toute utilité pratique. Autrement dit, je pense qu'elle peut donner d'utiles leçons, mais qu'on ne les écoute pas. » (*L'intolérance religieuse*, p. XII.)

P. A.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Le culte d'Attis à Rome et l'empereur Claude. — Sous le titre d'*Attideia*, M. J. Carcopino compte publier une série de notices se rapportant au culte d'Attis en Occident. Il débute par une étude *Sur la date de l'introduction officielle à Rome du culte d'Attis* (*Mél. d'arch. et d'hist.* publiés par l'Ecole Française de Rome, t. XL (1923), p. 135-159) où il appuie le témoignage de Lydus (*De Mens.*, IV, 59) concernant la réforme religieuse attribuée à Ti. Claudius Nero : « Pour la première fois, conclut le savant directeur intérimaire de l'Ecole Française de Rome, Claude a admis au calendrier de la religion romaine les fêtes d'Attis. Mais, ce faisant, il a pris soin d'en atténuer le caractère et, si l'on peut ainsi parler, d'en romaniser l'esprit : d'abord, en déplaçant, pour former le cycle nouveau, une cérémonie à laquelle le peuple romain était depuis longtemps accoutumé, celle de la *lavatio* qu'il avance du 4 avril au 27 mars ; puis en préposant à cette célébration religieuse, le collège des Dendrophores qui dut, de ce chef, adopter Attis pour patron, mais que la foi en Attis n'avait pas réuni, qu'elle n'empêcha point de dater son propre *natalicium*, non du rituel dont il était chargé, mais du *natalicium* de son impérial fondateur... Enfin, et surtout, en refoulant hors du cycle férié et jusqu'au *Portus* le sacrifice du taurobole... » Cette initiative de Claude ne fut peut-être pas la seule ; M. Carcopino nous laisse entrevoir qu'elle s'est étendue à la refonte du sacerdoce métroaque.

Les sanctuaires du Cynthe à Délos. — Dans son rapport sur les travaux de l'Ecole Française d'Athènes (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1923, p. 264 et suiv.), M. Gustave Fougères annonce que les recherches poursuivies en 1913 et 1916 par M. Plassart, ont été continuées par M. Demangel. M. Plassart avait « reconnu le réseau des voies sacrées, dégagé les majestueux degrés de la voie principale et révélé l'existence de petits sanctuaires répartis sur des paliers, comme autant de reposoirs pour les processions. » Examinant la pente escarpée de l'est, M. Demangel a retrouvé l'enclos consacré à Artémis Eileithyia, patrone de la maternité et de l'enfance. Cette découverte « complète la physionomie naturiste des cultes primitifs de la montagne sacrée. Au sommet, Zeus, doublé par Athéna (venue d'Athènes), personnifie la religion céleste des hauts-lieux ; sur les flancs, à l'ouest, l'énigmatique temple-caverne s'apparente aux antres crétois, delphique et colo-

phonien ; à l'est, face à l'Asie, l'autel demi-rupestre d'Artémis Eileithyia rappelle le culte de la Grande Mère Asiatique, Léto et Artémis éphésienne. »

R. D.

Autel taurobolique à Rome. — M. Pierre Fabre, membre de l'Ecole française de Rome, a notablement éclairci le texte grec que porte l'autelde marbre découvert, en 1919, à l'ouest de la place Scossacavalli, à Rome, entre la place Saint-Pierre et le Tibre. Il comprend : « *J'apporte comme offrande les œuvres, la pensée, l'action, la vie superieure, toutes les vertus de l'âme de Ga[ma]lias, qui vers le Tout-Puissant ressuscité (Attis) a deux fois amené le taureau de Deo (Cybèle), et le bélier, gage du bonheur. Il a, en effet, dispersé la nuit et pour vingt-huit années paisibles rétabli la lumière du salut.* »

« L'inscription rappelle donc, conclut M. Franz Cumont, qui a signalé cette lecture à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1923, p. 253-255), dans un langage mystique qu'un serviteur de Cybèle et d'Attis a offert pour la seconde fois les sacrifices du taurobole et de criobole et s'est ainsi purifié pour vingt-huit ans. Les textes antérieurement connus parlaient d'un terme de vingt ans, mais peut-être le sacrifice du bélier, ajoutait-il huit années à celles pendant lesquelles opérait l'immolation du taureau. Ce baptême sanglant apparaît ici entièrement spiritualisé puisque l'initié y apporte en offrande à ses dieux non seulement de bonnes actions mais de bonnes pensées, et il n'est pas douteux que notre autel appartienne à la fin du paganisme. »

R. D.

La Revue d'histoire franciscaine. — Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs la très prochaine apparition d'un recueil périodique d'histoire, de littérature, d'archéologie et d'art qui se présente avec les plus appréciables garanties scientifiques et comble, ainsi que le dit son programme, une des lacunes les plus sensibles de la bibliographie des études religieuses en France :

« En 1912, parut sous le titre de *La France Franciscaine* une revue trimestrielle, dont le programme était de préparer des documents pour écrire plus tard et définitivement l'histoire religieuse, politique et sociale des trois Ordres de Saint-François en France. Cette tâche, *La France Franciscaine* s'en est fidèlement acquittée depuis sa fondation jusqu'à l'année 1922. Revendiquée depuis lors par les Frères Mineurs de la Province de France. *La France Franciscaine*, en vertu d'une obédience reçue de Rome le 13 janvier 1923, a annoncé qu'elle élargissait et changeait son programme et qu'elle devenait une revue franciscaine d'intérêt général.

La Revue d'Histoire Franciscaine se propose de suivre le programme d'érudition pure, qui était celui de *La France Franciscaine*.

Depuis plus de dix ans, il existe en Angleterre, comme en Italie des Sociétés d'Études Franciscaines. La France ne doit pas rester en arrière. L'histoire franciscaine, qui fut dans notre pays si intimement unie à l'histoire nationale, ne peut pas être privée d'un organe spécial ; trop de franciscanisants y sont intéressés ; ils ont besoin d'un périodique pour échanger leurs idées, pour publier leurs études et les documents qu'ils veulent faire connaître ou commenter, pour se tenir au courant des travaux nouvellement parus.

Nous sommes à l'heure présente très mal renseignés sur les origines comme sur les développements des instituts franciscains, sur la personne des religieux, sur leur activité et sur leurs œuvres, sur l'influence qu'ils ont exercée dans les divers

domaines de la pensée, sur les monuments qu'ils ont fait construire et sur les tendances artistiques qu'ils ont favorisées. Notre tâche est donc de rassembler sur le chantier les matériaux épars, d'établir par un examen critique, la valeur de chacun d'eux, de dresser des répertoires, afin de permettre, le moment venu, l'élaboration d'œuvres de synthèse.

Tout ce qui concerne les trois Ordres de Saint-François : couvents, provinces, personnes, œuvres, ministères, constitutions, nécrologes, etc., forme le sujet naturel de nos études ; les couvents, qui ont appartenu pendant des siècles à des provinces françaises et les étrangers qui ont séjourné en France, sont revendiqués par la Revue ; elle poursuit à l'étranger les Français que leur zèle ou leurs fonctions ont entraînés hors de la mère patrie ; enfin, sans se borner uniquement à l'étude des Ordres en France, elle traite les problèmes généraux de l'histoire franciscaine De. nombreuses gravures, des photographies et des plans augmentent l'intérêt et la valeur de sa documentation. Tous les noms propres sont relevés chaque année dans une table alphabétique.

D'ores et déjà les collaborateurs ne manquent pas, mais nous ne doutons pas qu'ils ne se fassent plus nombreux encore, grâce au mouvement d'études que créera la Revue. Nous avons le ferme espoir que leurs efforts réussiront, dans un court espace d'années, à défricher le terrain et à permettre de hasarder des vues d'ensemble. Les historiens et le public y gagneront de mieux connaître cet Ordre de Saint-François si éminemment français, dont le nom national de Cordeliers gagné sur le champ de bataille de Mansourah, pendant la croisade de saint Louis, a été mêlé durant six siècles à toute l'histoire de France. »

M. Lemoine qui s'est fait connaître par de précieux travaux sur l'histoire des Mineurs notamment dans le nord de la France et en Belgique, et qui était l'un des fondateurs de la *France franciscaine*, assume la direction de la nouvelle Revue. C'est en toute confiance dans son avenir et les services qu'elle rendra à l'étude des institutions et des idées religieuses en France que nous adressons nos vœux à la *Revue d'Histoire Franciscaine*.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

SÉANCE DU 17 FÉVRIER 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. E. de Faye préside. Présents : Mmes Desprez, Mélon ; Mlle Brunot ; MM. Pottier, Alba, Alphandéry, Bélot, Bémont, Choublier, Couchoud, Danon, Deny, Mgr Eustratiadès, MM. de Faye, Girard, Goguel, Guignebert, Lacroix, Mayer Lambert, Lods, Macler, Moncel, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général adresse les félicitations de la Société Ernest Renan à plusieurs membres de la Société qui viennent d'être nommés ou promus dans la Légion d'honneur : M. Louis Havet (commandeur) ; MM. Abel Lefranc et Sylvain Lévi (officiers) ; MM. Mayer Lambert et Lebègue (chevaliers).

Le Secrétaire général annonce et salue la parution de la *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* due à MM. H. Girard et H. Moncel et dont la publication avait été décidée sur l'initiative de notre regretté collègue, G. Huet.

M. Alphandéry lit la note suivante de M. *Jean Pommier* sur un passage du *Prêtre de Némi*.

Amsterdam, le 21 *janvier* 1923

A M. Alphandéry, Secrétaire général de la Société E. Renan

CHER MONSIEUR,

A la séance de la Société E. Renan du 22 mars 1921, M. H. Cordier a fait connaître plusieurs lettres inédites de Renan à G. Maspero, qui ont été publiées dans notre Bulletin de janvier-avril 1921. Voulez-vous me permettre de joindre à ce dossier la lettre que voici, de G. Maspero à Renan?

Turin, le 18 *août* 1882.

CHER MONSIEUR,

L'accès de fièvre de ma femme a été si violent cette nuit, que le médecin refuse de la laisser partir. Nous voici à Turin pour deux ou trois jours encore, peut-être plus. Je le regrette, car ma femme se faisait aujourd'hui un vrai plaisir de revoir de la verdure et de rentrer en France. Dès qu'elle pourra voyager, je la mettrai en wagon et nous irons vous rejoindre. Elle a surtout besoin d'air nouveau et de repos. J'aurai du reste soin de vous envoyer un télégramme au moment de notre départ.

Veuillez agréer, cher Monsieur, les assurances de mes sentiments tout dévoués.

G. MASPERO.

Cette lettre se place entre les deux lettres de Renan parues aux p. 118 et 119 du *Bulletin*, celle du 8 août à laquelle elle répond, et celle du 20 août, qui y répond. Elle se trouve à la p. 102 du tome 11468 des manuscrits du Fonds Renan à la Nationale, car Renan y a tracé au crayon, d'une main rapide, quelques réparties qui devaient servir à un des dialogues les plus brillants du *Prêtre de Némi*. Le personnage chargé d'incarner la lâcheté raisonneuse se nommait, dans cette première esquisse, *Fagotin*. La lettre de Maspero se trouva donc supporter l'*Exposé de la philosophie de Fagotin*, où on lit même cette phrase : « Et dire que c'est peut-être Fagotin qui a raison ! »

Nous savons par sa correspondance et par la *Préface* de l'*Eau*

de Jouvence que Renan a composé les deux premiers *Drames* pendant les grandes vacances (respectivement en 1877 et 1879). On peut induire qu'il a fait de même pour le troisième. *Le Prêtre de Némi*, il est vrai, ne fut publié qu'en 1885. Mais c'est en octobre 1881 qu'au cours du dernier voyage qu'il fit en Italie, Renan avait visité le lac Némi, qui l'avait vivement impressionné. (Cf. lettre à Berthelot du 20 oct. : « Le lac Némi est bien la plus étonnante féerie qu'il y ait au monde. ») On peut donc conjecturer avec quelque vraisemblance que c'est à la préparation du troisième drame que Renan occupait ses loisirs, pendant l'été de 1882, à Menthon-Saint-Bernard, à côté de Berthelot et de Taine. — En l'absence de tout renseignement imprimé concernant les étapes de cette composition, j'ai cru devoir attirer l'attention sur cette lettre de G. Maspero, qui offre ainsi plus d'intérêt par sa date que par son texte.

Veuillez agréer, etc...

J. Pommier.

M. *Alphandéry* présente une communication sur *La Crèquinière précurseur du comparatisme* dont le texte suit :

« Il y a quelques mois, M. Salomon Reinach, dans une remarquable communication faite à notre Société, rappelait les droits de Fontenelle au titre de précurseur ou même de premier théoricien du comparatisme en histoire des religions. J'ai réclamé pour le P. Tournemine un hommage au moins égal, puisque nous ignorons et ignorerons probablement assez longtemps encore si l'*Origine des Fables* de Fontenelle est sans contestation possible antérieure au *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables* que publiait le P. Tournemine dans les Comptes rendus de Trévoux en 1702. Mais justice une fois rendue à ces deux maîtres, à ces deux patrons d'une féconde méthode moderne, il peut encore être équitablement signalé quelques comparatistes d'intuition, qui ont entrevu la possibilité de coordonner, de systématiser des analogies entre faits religieux empruntés à diverses époques et à diverses civilisations : La Créquinière est l'un d'eux.

Nous ne le connaissons que par un seul livre, et c'est un tout petit livre, 252 pages d'un petit in-12° à grandes marges, mais

il m'a paru que quelques pages de ce livre méritaient de prendre une place honorable dans l'histoire de nos études.

Dans son ouvrage sur l'*Etude comparée des religions* (1922), M. Pinard de la Boulaye, dont l'information bibliographique est d'une étendue incommensurable, cite — et à ma connaissance — est le premier à citer la Créquinière pp. 181-182, note 2 de la page 181. Il fait remarquer que l'idée directrice de l'ouvrage bien connu et si justement admiré du P. Lafitau sur les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris, 1724), se trouvait déjà en 1702 exprimée dans le *Projet* du P. Tournemine et en 1704 dans l'ouvrage anonyme, mais dû à La Créquinière, et intitulé : *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité*, pet. in-12, Bruxelles, de Bacher, 1704. Après avoir reconnu ce mérite assez précieux au livre de La Créquinière, M. Pinard de la Boulaye le condamne d'une courte phrase finale : « Le livre est d'ailleurs très médiocre ». J'en appelle à la Société E. Renan de ce jugement sommaire.

Le petit livre de La Créquinière dut avoir un certain succès, non pas en France, où aucun périodique savant n'en parle, mais en Angleterre, puisqu'en 1705 il en paraissait une traduction anglaise, cette fois avec le nom de l'auteur, qui se trouve à la Bibliothèque du British Museum sous la côte 220e18. Peut-être le public britannique y goûta-t-il un recit de voyages ou plus exactement un choix de détails exotiques assez alertement présenté ; peut-être aussi les lecteurs de John Spencer, de son admirable *De legibus Hebræorum ritualibus* (1685) furent-ils attirés par les promesses du titre de La Créquinière. Ont-ils été déçus, nous l'ignorons. Il n'est que trop certain que ce petit livre tomba dans le plus profond oubli.

De son auteur — dont aucune autre production ne figure au catalogue de la Bibliothèque Nationale ni à celui du British Museum, nous ne connaissons que ce qu'il nous dit de lui-même dans son livre — et c'est fort peu de chose. Il avait voyagé dans les Indes orientales, pendant trois ou quatre ans, sans mobile commercial ni diplomatique, en simple curieux : c'est ce qui paraît ressortir des quelques pages qu'à la fin de son livre il consacre à des « réflexions sur les voyages et sur les principales règles que se doit prescrire un voyageur ». Ce voyageur doit être libre de souci, fréquenter qui lui plaît, garder

le silence sur sa religion et sa patrie pour ne pas s'attirer de difficultés, se faire accompagner d'un ami agréable, en somme parcourir en dilettante les pays et les nations et chercher surtout à enrichir son esprit d'observations intéressantes.

Sans faire figure de grand érudit, La Créquinière devait être d'une culture au-dessus de la moyenne. Il cite avec discrétion, mais déjà on voit, à feuilleter son livre, qu'il connaît assez bien les classiques latins, surtout Cicéron, Virgile, Ovide et Quinte Curce, passablement les Grecs (peut-être à travers des traductions latines) : Hésiode qu'il cite souvent et utilement, Hérodote, qui lui fournit tout ce qu'il sait de l'Égypte, Platon, Diodore de Sicile, Plutarque, Athénée, Pausanias. Il a lu la Bible dans la Vulgate : du texte hébreu il connaît seulement deux ou trois mots : il sait par exemple que les « dieux pénates » de Laban s'appelaient des *teraphim*. Mais ses connaissances en patristique sont relativement étendues : il possède visiblement assez bien S. Jérôme et S. Augustin, et, ce qui est beaucoup plus rare, est familier avec Clément d'Alexandrie (il cite fréquemment les *Stromates* et le *Pédagogue*).

Dans son argumentation, il fait rarement appel à des auteurs modernes ; il semble en particulier se défier des relations de voyage, il en parle avec une ironie plus ou moins appuyée, mais il faut plus de cas des enseignements que lui fournissent le *De Theologia gentili* de Gérard Jean Vossius (1641), le *Specimen historiæ Arabum* de l'orientaliste anglais Pocock (1650), le *Discours sur l'histoire universelle*, de Bossuet (1681), l'*Antiquité des temps* du cistercien Dom Perron (1687), et surtout la Chronologie, le *Rationarium temporum* du P. Pétau, paru en 1633 et qui était encore d'usage courant.

Il utilise, mais moins fréquemment, quelques autres auteurs d'un temps encore voisin du sien : J. J. Boissard, l'auteur du *De divinatione et magicis proestigiis* (1611) (mais pour rejeter l'identification que Boissard propose entre les Rois mages et les Brahmanes de l'Inde), Mabillon (*De re diplomatica*), Saumaise, etc., par brèves allusions.

Notons qu'il ne cite Bayle qu'une seule fois (p. 142) et pour le contredire doucement à propos de l'emploi qu'il fait, dans l'article *Adamites* du *Dictionnaire critique*, du témoignage de S. Epiphane contre certains ascètes hérétiques.

Au surplus, les références chez La Créquinière sont rarement précises ; il ne cite jamais textuellement, sauf certains auteurs latins qui sont des souvenirs d'école. Le plus souvent, il procède par allusions, au gré de sa mémoire, en érudit un peu superficiel, avec le visible souci de ne pas ennuyer son lecteur et de ne pas s'ennuyer lui-même.

Il en résulte un livre mal composé, où souvent, et de son aveu même, l'auteur semble presque oublier les Indiens pour ne plus s'occuper que de l'antiquité classique ou hébraïque, où dans d'autres chapitres il n'y a plus trace de comparaison, de « conformités » ; livre un peu indolent dans son ensemble, sorte d'*essai* où, à mille traits se révèle l' « amateur ». Mais c'est un amateur fort pénétrant et, chemin faisant, sa flânerie se risque hors des sentiers battus.

Il tient d'ailleurs à établir que son livre n'a rien d'une plate relation de voyage. Ce qu'il a vu n'a d'intérêt qu'en fonction des souvenirs, des lectures que cela évoque et explique pour lui et (accessoirement) pour ses lecteurs. « On s'étonnera peut-être que j'en aie beaucoup plus dit sur les anciens, que sur les Indiens et particulièrement dans mes premières remarques où après avoir rapporté assez succinctement ce qui regarde les Indes, je m'étends fort au long sur l'antiquité, mais on cessera de le trouver extraordinaire, si l'on veut bien faire réflexion à ce que j'ai déjà dit[1] », savoir : que la connaissance des coutumes des Indiens prises en elles-mêmes n'était d'aucune utilité, que je ne croyais devoir m'en servir que pour justifier ce que l'on nous rapporte des anciens et pour l'éclaircir lorsque l'occasion s'en présenterait, et qu'en un mot l'antiquité était mon unique but »[1].

Cet « unique but » ne lui est d'ailleurs apparu qu'après un premier projet : « Je m'étais d'abord proposé de m'appliquer uniquement à l'étude de la religion des Indiens, et les premières découvertes que j'y avais faites m'avaient confirmé dans ma résolution, ayant remarqué entre leurs principes et dans le système de leur triple

1. Lafitau disait en 1724 (*Mœurs des sauvages américains*), t. I, p. 3 : « ...Les coutumes des sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens... » La Créquinière parle (en 1704) de « l'envie qu'il a eue de se faire un chemin à la connaissance de l'antiquité en étudiant les maximes de ces peuples (les Indiens. » (p. 2).

divinité, sçavoir Barhama, Bisnou et Roudre, une certaine suite, qui ne se trouve point dans cette foule de Dieux qu'ont adoré les Grecs et les Romains, et dont Hésiode nous a décrit la génération. Mais comme l'erreur est toujours erreur, qu'il est impossible que le mensonge aît cet enchaînement de preuves et de raisons qui s'éclaircissent les unes les autres et qu'au contraire il n'a pour partage que la contradiction et l'obscurité ; lorsque j'ai voulu descendre plus particulièrement dans le détail des sectes différentes des Gentils et pénétrer plus avant dans leurs mystères, j'y ai trouvé tant d'absurdités, que j'ai cru ne pouvoir pas raisonnablement m'y appliquer davantage ; d'autant qu'on ne remarque presque rien de commun entre leur théologie et celle des anciens païens.

« Je n'ai pas jugé la même chose de leurs coutumes particulières, que j'ai regardées comme de précieux restes de l'antiquité qui pouvaient servir à éclaircir plusieurs endroits des auteurs anciens et particulièrement de l'Ecriture-Sainte, ces connaissances étant absolument nécessaires pour y expliquer naturellement certains passages auxquels de très savants interprètes ne donnent souvent que des explications allégoriques, faute d'être instruits des manières des Orientaux. »

Il traînait encore dans l'exégèse du début du XVIIIe siècle bon nombre de restes de l'explication allégoriste héritée du Moyen-Age ou plus exactement des écoles néo-platoniciennes. La réaction vigoureusement menée par J. Spencer et par Richard Simon, n'en avait pas encore complètement débarrassé l'enseignement traditionnel de l'Ecriture-Sainte en France ou hors de France La Créquinière y travaille de son côté. « Outre cela, nous avons dans l'Ecriture plusieurs endroits et même plusieurs termes, qui d'abord nous paraissent durs, mais avec lesquels nous nous familiarisons aisément pour le peu que nous ayons fréquenté les peuples de l'Orient, chez lesquels nous pouvons encore voir tous ces caractères d'antiquité que l'on remarque dans la Bible et généralement dans les livres qui parlent du peuple juif ou de tous les autres anciens (p. 2 r° et v°). »

Ces « caractères d'antiquité », ces « très anciens usages », ce n'est pas une observation superficielle qui mettra le voyageur à même de les recueillir : La Créquinière songe à une enquête méthodique, trace un véritable plan d'investigations folkloriques :

« Mon dessein eût été de parcourir l'Asie, si j'eusse été en état de le faire commodément et d'y remarquer exactement les plus petites choses, comme sont, par exemple, les vieilles coutumes[1] de la populace, ses fêtes, ses proverbes, sa manière de bâtir, de se nourrir, de s'habiller et de cultiver les terres ; étant certain que si l'on doit trouver quelques vestiges de l'antiquité, c'est assurément chez les gens les plus simples, chez ceux qui habitent les déserts et, en général, chez les moins civilisés, qui n'ont ni assez d'ambition, ni assez de richesses pour inventer de nouvelles modes ou pour suivre celles que les grands seigneurs inventent et s'éloigner par conséquent de celles de leurs ancêtres ». Il signale la différence de classes sociales qu'il juge intéressante à observer dans les coutumes religieuses.

« Presque tous les voyageurs ont négligé jusqu'ici ces sortes d'observations, qu'ils ont regardées comme des bagatelles et comme des choses indignes de leur attention. Il est bien vrai que, prises en elles-mêmes, elles ne sont d'aucun prix, mais pour le peu que l'on fasse réflexion aux avantages que l'on en peut tirer pour l'intelligence des anciens, on tombera aisément d'accord qu'elles méritent bien que l'on se donne la peine de les rechercher et de les écrire. » (p. 2-3.)

Parfois il tente des rapprochements folkloriques de certaines croyances anciennes avec des faits observés autour de lui. C'est ainsi qu'il parle de la corneille et de sa réputation de mauvais augure dans l'antiquité, chez Hésiode notamment, et il ajoute : « Notre Europe même n'est pas entièrement exempte de cette superstition, et je me souviens d'avoir enteudu dire en France à bien des bonnes gens, que lorsque la corneille ou la chouette se faisaient entendre avant le jour au-dessus d'une maison, c'était un signe infaillible qu'il mourrait quelqu'un... (p. 130). »

Remarquez le soin qu'il prend — et qui occasionne des redites dont il n'a cure — de bien établir le peu d'intérêt en soi de la coutume « sauvage » ; seule, pour lui, l'antiquité mérite qu'on l'observe et l'étudie. La Créquinière fait songer parfois aux théologiens du

1. La Créquinière établit, en fait, au long de son livre, une très intéressante distinction entre la *religion* (c'est ainsi qu'il désigne ce que nous appelons le mythe) et la *coutume* (nous dirions le rite).

Moyen-Age qui ne considéraient la philosophie du siècle que comme un humble moyen d'approcher la sagesse sacrée, *philosophia ancilla, pedissequa theologiae.*

Mais en tant que moyen, la coutume sauvage a sa valeur, et il importe que ce moyen soit de bon aloi. Il a donc pris toutes précautions pour atteindre la coutume primitive dans un état aussi pur que possible : il s'est enfoncé, dit-il, dans l'intérieur des terres, parce que sur les bords de la mer « le commerce continuel qu'ils [les indigènes] ont avec les Européens fait qu'ils se relâchent fort sur l'observation de leurs règles et qu'ils passent par dessus bien des choses dont il se faisaient auparavant une sévère loy, de sorte qu'ils ne sont ordinairement ni chrétiens ni religieux observateurs du gentilisme. »

Cette méthode d'observation lui permet de montrer quelque confiance dans les conjectures qu'il avance au cours de son livre. Pourtant il prend une précaution initiale : « Je prie les lecteurs de remarquer que je ne donne que comme des conjectures la plupart des conséquences que j'ai tirées des rapports qui se retrouvent encore entre les coutumes des Indiens et celles des Juifs, ou généralement de tous les anciens, et que je n'épouse aveuglément aucune des opinions que l'on verra répandues dans ce petit ouvrage ».

Prudence qui n'aurait rien de surprenant en un temps où la discipline de Bossuet régentait les recherches d'histoire religieuse de sa rude contrainte — mais je crois qu'il faut voir dans ces précautions oratoires l'expression, non pas d'une crainte personnelle, mais d'une défiance très légitime à l'égard des conclusions hâtives qu'un lecteur peu informé pourrait tirer d'analogies souvent impressionnantes.

Au surplus, la position intellectuelle de La Créquinière est intéressante: il est en dehors du courant de pyrrhonisme un peu narquois qui traverse tout le XVIIe siècle, de cette école des « libertins » sur laquelle M. S. Reinach appelait notre attention, qui va de Montaigne à Bayle en passant par Naudé et La Mothe Le Vayer. De ce dernier La Créquinière n'a pas le goût railleur pour la bizarrerie religieuse — et de Bayle il n'a ni l'érudition ni le génie d'analyse philosophique. Et il ne possède pas davantage l'objectivité des savants de l'âge suivant, d'un Lafitau ou d'un

De Brosse, leur aptitude à saisir une loi de constance mentale à travers la complexité des faits rituels. Pourtant il a bien quelque mérite à n'user point de la théorie de la *révélation parcellaire* qui, née aux premiers âges de l'Eglise, se couvrait encore de l'autorité de Bochart et de Huet. Il ne fait aucune allusion à l'hypothèse d'une origine juive des Indiens orientaux, bien que les premiers américanistes aient fait de cette absurde conjecture un si fréquent usage lorsqu'ils parlaient des Indiens occidentaux. Mais il n'est qu'incomplètement dégagé de la vieille exégèse mythologique ; l'évhémerisme a pour lui encore bien des séductions, et il se laisse aller souvent aussi au jeu scolaire des étymologies. Il fait venir *Deus*, de δέος, *formido*, « d'où les Grecs auraient bien pu tirer aussi leur Teos, quoique quelques-uns le fassent dériver de Téein, *currere* ».

Seulement, à ces défauts imputables à son temps, il y a chez lui des correctifs et des plus heureux. A côté de ces puériles recherches de racines linguistiques, il fait des remarques d'une surprenante pénétration sur le rôle du langage (ou plus exactement du style) dans la formation des mythes ou des rites. L'on est encore redevable, dit-il, des désordres de l'idolâtrie « au style ordinaire des langues orientales ; « de tout temps, le style des orientaux, mais plus particulièrement celui des prêtres et de ceux qu'ils appelaient philosophes, a été rempli de figures et de comparaisons ; ils ne cherchaient que des termes pompeux et des expressions métaphoriques et les peuples les croyaient d'autant plus habiles et d'autant plus spirituels qu'ils les entendaient moins : les premiers poètes vinrent ensuite renchérir sur ce fatras de grands mots et d'hyperboles et il se trouva à la fin que ce que l'on disait était entièrement opposé à ce que l'on voulait signifier. » (p. 37 r°).

Quand La Créquinière n'aurait pas d'autre mérite, il suffirait, pour lui valoir quelque renom, qu'il ait entrevu l'importance du langage dans la création religieuse et aussi de la formule dans les opérations magiques (v. notamment le chapitre XXVII *Sur leurs enchantements* des Indiens). Les rites de la magie lui paraissent d'ailleurs poser un certain nombre de problèmes dont il résout quelques-uns avec une finesse singulière : n'y a-t-il pas, comme en ébauche, une théorie de la magie sympa-

thique, du pouvoir de l'image, dans les remarques qu'il fait à propos de diverses représentations animales observées par lui chez les Indiens? : « ...Les Indiens ont soin, dans plusieurs endroits, de mettre sur une espèce de pilier, une petite vache ou de bois ou de pierre... J'avais déjà remarqué quelque chose d'à peu près semblable avant que d'entrer dans les Indes, et j'avais vu dans l'île de Moëli, qui est habitée par des Mahométans et qui est une colonie sortie d'Arabie, les os d'une tête de bœuf remplis de caractères arabes, mais presque tous effacés ; ce que je suis persuadé qu'ils regardaient comme un talisman où étaient attachées la conservation et la prospérité des troupeaux de l'île, car les Arabes donnent beaucoup dans ces sortes de mystères. Les Juifs même n'étaient pas entièrement exempts de cette superstition, et ce sera encore leur faire grâce que de dire qu'ils ne révérèrent que comme un talisman le serpent d'airain, que Moïse avait fait élever dans le désert. » Sans doute La Créquinière veut-il dire ici que la vénération du talisman serait moins grave que l'adoration de l'idole.

D'ailleurs il entrevoit parfaitement le caractère apotropaïque du culte à peu près universel du serpent : cette vénération est rendue au serpent, dit-il, « peut-être dans la même vue que les nègres de Guinée font encore des sacrifices au Diable, c'est-à-dire de peur d'en recevoir du mal et pour chercher à les adoucir par leurs soumissions et par leurs respects. »

Il apparaît bien que les détails de ce culte du serpent — sans doute en raison de sa présence chez tant de peuples différents — ont excité la curiosité de La Créquinière. Il attribue une valeur quasi-religieuse à la mélopée des charmeurs de reptiles qu'il a rencontrés en Orient, il les rapproche des *incantatores*, des *Epodoi* de l'antiquité classique. Car le chant ne charme pas que les serpents ; je ne sais si La Créquinière a été le premier à signaler l'action mécanique du chant dans la production de l'extase religieuse (en particulier de l'extase prophétisante), mais cette action est tout au long exposée dans son chapitre XXVI : *De leurs religieux appelés Fakirs*. De ces Fakirs certains sont proprement les religieux du pays, et « ils pratiquent des choses qui passent cent fois ce que nous lisons de la vie mortifiée et pénitente des Pères du Désert », mais n'a-t-on pas dit de tout temps « que le démon avait ses martyrs »?. Ils lui rappellent

les prêtres de Baal se tailladant le corps et couvrant leurs autels de leur sang pour y faire descendre leur dieu. D'autres Fakirs, ceux-ci « moins austères ou pour mieux dire moins fous, s'assemblent en troupe et vont de village en village prédire l'abondance ou menacer de la stérilité... dire la bonne aventure..., etc. » Malgré leurs vices « ils sont en vénération chez les Gentils, aussi bien que chez les Maures qui ont les leurs en particulier, et ce serait un crime capital d'en battre quelqu'un ». Les troupes de Fakirs prophétisants, avec la seule restriétion qui est inspirée par un minimum de prudence : « leur religion et leur mauvaise conduite à part », La Créquinière les compare non plus aux prêtres de Baal, mais aux troupes de prophètes juifs dont parle I Reg. c. 10, v. 6 : « *Filii prophetarum, grex vel chorus prophetarum* », que Saül rencontra et qui rendaient leurs prophéties au son des tambours et des trompettes qu'ils portaient avec eux ; pareillement, les Fakirs prophètes ont avec eux des instruments de musique. Au surplus, La Créquinière ne trouve rien de surprenant au rapport que le rite hindou paraît supposer entre la prophétie et la musique. Lorsque Josaphat fit venir Elisée, en période de sécheresse, pour obtenir par ses prières le secours du ciel, le prophète, avant de consulter Dieu, demanda un chantre.

« Pour justifier cette manière extraordinaire de consulter Dieu et pour lui donner une explication naturelle, l'on pourrait, ce me semble, dire que notre esprit étant d'autant plus propre à recevoir les ordres du ciel et d'autant plus attentif à sa voix qu'il a moins de correspondance avec le corps ou que ce corps est moins en état de lui représenter des choses capables de le distraire, tout ce qui pouvait mettre les sens dans une certaine inaction générale, qui les empêchait d'être touchés des objets qui les environnaient, rendait les Prophètes plus capables d'être remplis de l'esprit de Dieu, mais rien n'était plus propre à produire cet effet, que les voix, les instruments, et en général toute sorte de musique, qui par un son languissant assoupissait en quelque manière tous les sens, ou qui, par un bruit confus et précipité, les attaquant tous ensemble, les tenait tous en suspens et n'en fixait aucun ; car quoique la musique n'agisse immédiatement que sur l'ouïe, cela n'empêche pas cependant qu'elle n'ait de la relation avec les autres sens, par celle même que les sens ont entr'eux ; et l'expérience nous montre tous les

jours que lorsqu'un sens est fortement touché, les autres semblent ne plus faire leurs fonctions ; ainsi, quand nous ressentons quelque vive douleur, aucun objet n'agit distinctement sur nos yeux, nos oreilles ne reçoivent que des sons confus, et ainsi des autres sens. »

Je ne veux pas donner La Créquinière pour un précurseur de la psychophysiologie religieuse ; pourtant on ne saurait tenir pour négligeables ces vues, maladroitement formulées, mais si neuves, sur l'*amentia* prophétique dont il signale, à l'appui de son observation, des cas chez les voyants d'Israël, et aussi chez les Sibylles antiques, en s'appuyant sur le témoignage de Lactance.

On reprochera à La Créquinière ce qui est le défaut de son livre et ce qui tient sans doute à un défaut de son esprit. Ses remarques, si judicieuses ou si neuves qu'elles puissent être, sont, comme ses chapitres, présentées sans souci d'une systématisation ou d'une démonstration quelconque. Le plus souvent elles ont l'apparence d'une hypothèse sans conséquence, risquée au fil du discours, à propos d'un fait ou deux, d'une note marginale, d'un *a parte* d'essayiste. Pourtant, une fois au moins, La Créquinière montre en plein jeu sa méthode préférée — et c'est d'authentique comparatisme : il l'applique à la Parabole des vierges sages et des vierges folles, du moins à un détail qui l'a frappé dans le texte évangélique :

Saint Mathieu « parlant des cinq vierges folles, qui ne songèrent à chercher de l'huile que lorsque l'Epoux fût près d'entrer, dit qu'à minuit, elles entendirent un bruit qui les éveilla, et les avertit de son arrivée. *Media autem nocte clamor factus est : ecce sponsus venit, exite obviam ei* (Matth., XXV, v. 6). « Il ne paraît guère conforme à nos coutumes qu'un homme sorte le soir de ses noces et ne revienne chez lui qu'à minuit ; ainsi l'on peut demander s'il y avait quelque règle qui l'obligeât à en user de la sorte... » Or, La Créquinière a remarqué un rite nuptial tout-à-fait analogue chez les Indiens : il le décrit minutieusement, notant en particulier les ressemblances que l'on peut trouver entre les femmes qui, dans l'Inde, raccompagnent en chantant le marié auprès de la mariée et les *filiae carminis* de l'Ecclésiaste (ch. dernier, v. 4), les *juvenculae tympanistrtae* du Psaume 67, v. 26, et il conclut : « Il paraît assez de rapport entre cette coutume et la parabole de l'Evangile, et peut-être les Juifs, au moins du temps de Jésus-Christ, avaient-ils quelque cérémonie

approchante, sans quoi je ne vois pas que l'on puisse donner un sens fort clair à ce retour de l'époux à minuit, et à ce festin qui suit immédiatement son arrivée ; cependant ceux qui ont écrit sur les traditions juives n'en ont rien dit. Il se peut fort bien faire aussi, que Jésus-Christ tira cet exemple des autres nations qui étaient proche la Judée, et dont les Juifs pouvaient connaître les maximes et les cérémonies. Il serait inutile d'alléguer que ce n'était qu'une parabole, car toutes celles dont le Seigneur s'est servi étaient fondées ou sur les coutumes des Juifs ou sur celles des autres peuples voisins de la Palestine. »

Je ne multiplierai pas les extraits de ce petit livre. Croyez qu'il ne se donne nullement pour le manifeste d'une méthode. S'il en fournit quelques éléments, c'est en toute modestie, à titre de règles pratiques pour l'utilisation des connaissances que l'on acquiert en voyageant. Car La Créquinière estime que « voyager pour avoir seulement le plaisir de dire : « J'ai vu bien des pays », pour raconter des choses qui paraissent extraordinaires, et se faire regarder comme un oracle dans sa province, c'est se donner de grandes peines inutilement et travailler pour bien peu de chose. »

Après quelques observations de MM. de *Faye*, *Guignebert*, *Choublier*, *Couchoud* et *Danon*, la séance est levée à 6 heures.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

Em. Sevestre : A propos d'une étude sur le régime de la liberté des cultes dans le Calvados pendant la première séparation (1795-1802) 1
P. L. Couchoud : Reconstitution et classement des lettres de saint Paul 8
Louis Poinssot et *Raymond Lantier* : Un sanctuaire de Tanit à Carthage 32
Raymond Weill : L'installation des Israélites en Palestine et la légende des Patriarches 69
E. de Faye : De l'influence du Gnosticisme sur Origène 181
Fr. Macler : Arménie et Islande 236

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et Comptes-rendus*

Amira (*K. V.*). Die germanischen Todesstrafen (*M. Cahen*) ... 148
Bayet (*A.*). Le suicide et la morale (*R. Genestal*) 318
Brémond (*H.*). Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours (*A. Houtin*) 242
Desnoyers (*L.*). Histoire du peuple hébreu, des Juges à la Captivité. I. (*R. Dussaud.*) 251
Eitrem et *A. Fridricshen* (*S.*). Ein christliches Amulett auf Papyrus (*M. Guignebert*) 128
Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament. T. III. Le livre des Actes (*Ch. Guignebert*) 135
Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament. T. III. Le livre des Actes (*Wautier d'Aygalliers*) .....
Jung (*E.*). Germanische Götter und Helden in christlichen Zeit (*M. Cahen*) 143
Jungner (*H.*). Gudinann Frigg och Als härad (*M. Cahen*) 145

Kidd (*B. J.*). A History of the Church to A. D. 461 (*Ch. Guignebert*) 132
Krohn (*K.*). Skandinavisk Mytologi (*M. Cahen*) 199
Leidecker (*P.*). Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la Genèse (*R. Dussaud*) 121
Macchioro (*V.*). Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). Orfismo e Paolinismo (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). Teoria generale della Religone come esperienza (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). L'Evangelio (*A. Houtin*) 249
Mâle (*E.*). L'art religieux du XIIe siècle en France (*C. Enlart*) 262
Plessis (*J.*). Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté (*R. Dussaud*) 123
Preserved Smith. A short History of christian Theophagy (*Ch. Guignebert*) 129

II. — *Notices bibliographiques*

Andler (*Ch.*). Nietzsche, sa vie et sa pensée. IV (*P. Alphandéry*) 159
Bel (*A.*). Les Beni-Snoûs et leurs mosquées (*R. Basset*) 154
Berthelot (*R.*). Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste. III (*A. Houtin*) 161
Boüard (*A. de*). Le régime politique et les institutions de Rome au Moyen-Age (*P. Alphandéry*) 157
Brévié (*J.*). Islamisme contre naturisme (*R. Basset*) 152
Colas (*E.*). La Mystique et la Raison (*A. Houtin*) 161
Eginhard. Vie de Charlemagne (*J. Ebersolt*) 284
Fawtier (*R.*). Sainte Catherine de Sienne. I. (*P. Alphandéry*) 158
Ferri (*S.*). Contributi di Cirene alla storia della religione greca (*Fr. Cumont*) 283
Frazer (*J. G.*). Sur les traces de Pausanias (*A. Houtin*) 282
Hoornaert (*Abbé R.*). Sainte Terese écrivain (*P. Alphandéry*) ... 285
Hugon (*P. P. H.*). Les vingt-quatre thèses thonistes (*A. Houtin*) 160
Lammens (*C. H.*). La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire (*R. Basset*) 156
La Mothe Le Vayer (*F.*). Deux dialogues sur la divinité et l'opiniâtreté (*P. Alphandéry*) 285
Metzger (*H.*). Les doctrines chimiques en France du XVIIe à la fin du XVIIIe s. T. I (*P. Alphandéry*) 285
Michaux-Bellaire. Les confréries religieuses au Maroc (*R. Basset*) 156
Mingana (*A.*). The book of Religion and Empire by Ali Tabari (*R. Basset*) 151
Pinard de la Boullaye (*H.*). L'étude comparée des religions (*A. Houtin*) 281

Récalde (*J. de*). Saint Joseph Calasanz (*A. Houtin*) 161
Récalde (*J. de*). La cause du vénérable Bellarmin (*A. Houtin*)... 161
Turchi (*N.*). Le religione misteriosofiche del mondo antico (*Fr. Cumont*) 283
Widgery (*A. G.*). The comparative Study of Religion (*A. Houtin*) 280

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry.*

Nécrologie : Ch. Clermont-Ganneau, p. 287 ; A. Bouché-Leclercq, p. 289 ; L. Léger, p. 288.

Religions de la Grèce et de Rome : Le culte d'Attis à Rome et l'empereur Claude, p. 290 ; Les sanctuaires du Cynthe à Délos, p. 290 ; Un autel taurobolique à Rome, p. 291.

Christianisme médiéval et moderne : La Revue d'histoire franciscaine, p. .

Folklore : M. Déonna, Le drapeau de la régence du Camaro, p. 165.

Société Ernest Renan : F. Macler : Un dossier Ernest Renan à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, p. 166 ; J. Pommier : A propos du « Prêtre de Némi », p. 293 ; P. Alphandéry : La Créquinière et les origines du comparatisme, p. 294.

Congrès : 2e circulaire du Congrès d'Histoire des Religions, Paris 1923, p. 163.

Le Gérant : F. Gaultier.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — 4, rue Garnier. Angers

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-HUITIÈME

Les Presses du Montparnasse, 17, rue Littré, Paris (6e)
Nantes, 57, rue Saint-Clément

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET **PAUL ALPHANDÉRY**
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées
Nationaux

Directeur d'Etudes
à
l'École des Hautes Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, S. REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

QUARANTE-QUATRIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-HUITIÈME

PARIS
EDITIONS ERNEST LEROUX
28, rue Bonaparte (VIe)

1923

L'INSTALLATION DES ISRAÉLITES EN PALESTINE

ET LA LÉGENDE DES PATRIARCHES

(Suite et fin.)

V

Les héros fondateurs des sanctuaires

C. — **Isaac et Beer-sheba.**

Laissant les places du Nord, il faut nous transporter maintenant à l'extrême sud du domaine israélito-judéen, presque à la lisière du steppe, où était le vieux et non moins illustre sanctuaire de Beer-sheba. Nous avons dit un mot, plus haut (fin du § II), de la vitalité persistante de ces grands lieux sacrés à l'époque royale. Relevons encore le sarcasme du prophète à l'adresse de ceux qui prodiguent leurs sacrifices dans le Nord et dans le Sud, et jurent[1] : « Par la vie de ton dieu, Dan ! Par la vie de ton *daoud*, Beer-sheba ! » D'où il semble bien ressortir que l'énigmatique vocable *daoud* est une désignation du dieu de Beer-sheba, et Ed. Meyer[2] rapproche de là ce passage bien connu de l'inscription de Mesa où le roi moabite consigne qu'ayant pris et détruit telle ville israélite de

1. *Amos*, VIII, 14.
2. *Israeliten*, p. 256-257.

l'est du Jourdain, il a emporté de là l'*Ar-el de son Daoud*. On ne sait point certainement ce qu'est l'*Ar-el* ; quant au *daoud*, la juxtaposition des précédents passages permet de supposer que c'est une appellation d'usage commun, la désignation de la puissance divine de telle ou telle place. Mais sur le nom du dieu de Beer-sheba, nous allons le voir, nous sommes sans doute renseignés de manière meilleure.

La légende de l'instauration du sanctuaire est extrêmement perdue. Tout à fait en dehors d'elle, dans l'ordre des choses réelles et actuelles, subsistait le nom du lieu, que toute la tradition israélite, très justement, à ce qu'il semble, s'accordait à interpréter par le « Puits du Serment. » Ce nom est en relation des plus probables avec le fonctionnement juridique du lieu sacré, qu'il s'agît d'oracle simple ou de justice proprement dite. Tout à fait de même, au Kadesh connu des Israélites de la période anté-palestinienne, on trouvait l' « eau du Jugement » et la « place d'Épreuve », noms dont la signification *fonctionnelle*, dans la place, est étrangement perdue dès l'époque de la plus ancienne tradition dont il reste trace[1]. A Beer-sheba, non plus, on ne se rappelle ce qu'est le *serment* qui donne son nom au sanctuaire, et tout comme on faisait, touchant Kadesh, pour expliquer le *jugement* et l'*épreuve*, on imagine, pour le *Puits du Serment*, des histoires explicatives ou étymologiques. Et de même encore que ces histoires de divers stades, à Kadesh, se développaient autour de la figure de Moïse fondateur, de même, à Beer-sheba, elles ont pour héros Isaac, dont tout un « cycle » légendaire a pour théâtre les confins désertiques du Sud et la marche philistine, de manière telle que dans l'histoire d'Isaac et du Serment du Puits, imbriquée par la plus vieille tradition israélite avec l'histoire des contestations de points d'eau le long de la route de la mer, on voit passer comme un lointain reflet de l'histoire de l'instauration de la place sacrée. De cette primitive légende, entièrement détruite, nous l'avons dit, nous retrouverons de rares épaves, le vieux nom divin, heureusement et singulièrement conservé

1. Voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII (1909), p. 227-234.

dans l'histoire de Jacob, et un lambeau de narration déchirée, projeté dans l'histoire d'Abraham.

La légende d'Isaac dans le Sud nous parvient excellemment conservée et dans le mode de transmission documentaire le plus simple. E, nous le verrons ensuite, ne la connaît que par J et, la démarquant, l'enlève à Isaac ; de sorte que J est ici source unique. Son texte remplit *Gen.* XXVI, à débarrasser, précisons-le, d'un lambeau égaré de E en 2 *b*, et de quelques harmonisations ou intercalations mises en 3*b*-4-5, 15, 18 et 24-25 *a* par le compilateur de JE ou quelque rédacteur des derniers stades[1]. Ces éléments étrangers supprimés, le J très cohérent qui reste se présente comme il suit :

XXVI, 1. Isaac se transporte chez Abimelek, roi philistin de Gerar,

2 *a*. où Iahve lui apparaît et

3 *a*. l'invite et l'encourage à rester en ce pays.

6. Ce que fait Isaac.

7-11. La singulière et bien connue histoire du *péril couru par l'épouse, Rebecca*. Nous verrons d'où provient cet épisode, qui comporterait la plus étrange énigme si nous ne l'avions que dans la forme brève et amendée où on le trouve ici.

12-14. Prospérité d'Isaac à Gerar, et jalousie des Philistins.

16. Abimelek dit à Isaac : Retire-toi d'entre nous, car tu es devenu trop puissant.

17. Isaac partit, campa dans la vallée de Gerar et y resta.

19-22. Les gens d'Isaac creusent dans la vallée, en remontant vers l'Est, trois puits successivement (leurs noms sont certainement ceux de localités réelles) ; les bergers de Gerar leur en contestent la possession, au moins quant aux deux premiers.

23. De là, Isaac monta jusqu'à Beer-sheba

25*b*. et y dressa sa tente. Et les gens d'Isaac creusèrent en cette place un puits.

26. Visite d'Abimelek de Gerar, escorté de ses officiers ;

1. Je suis, ici, la séparation documentaire de Gunkel, *Die Urgeschichte* etc. (1911), p. 198 suiv

27. Pourquoi venez-vous, leur dit Isaac, puisque vous me haïssez et m'avez chassé ?
28. Ils dirent : Nous voyons à présent que Iahve est avec toi, et pour ce motif, nous avons dit : Qu'il y ait un serment entre nous, nous conclurons une alliance avec toi ;
29. tu ne feras rien à notre encontre, de même que nous ne t'avons point lésé, etc.
30. Alors il leur prépara un repas, et ils mangèrent et burent.
31. Le lendemain, au matin, ils se prêtèrent serment réciproquement. Isaac les laissa partir, et ils se quittèrent en paix.
32. Le même jour arrivèrent les gens d'Isaac, lui portant nouvelles du puits qu'ils avaient creusé, et disant : Nous avons trouvé de l'eau.
33. Il appela ce puits *Seboua* (le « serment ») ; c'est pourquoi la ville s'appelle Beer-sheba, jusqu'à ce jour.

Ce récit, comme on l'a souvent remarqué, est une juxtaposition d'histoires plus ou moins indépendantes à l'origine : l'installation à Gerar, l'épisode de l'épouse, les significatives contestations de sources et d'usages de points d'eau avec les Philistins (Isaac est le héros qui a réglé ces difficiles questions de parcours et de voisinage), enfin la fixation à Beer-sheba et le *serment* ; mais cette mosaïque est bien ordonnée, composée de manière que ses éléments s'imbriquent et se confortent. L'anecdote, bénigne ici, du péril que Rebecca aurait pu courir, tend à nouer et affirmer le crédit d'Isaac auprès de son hôte. Ce roi Abimelek, qui représente la Philistie, sanctionne par son alliance finale un bon réglement des contestés de la frontière, et principalement assure à Isaac — le *serment* sert à cela, en même temps qu'à expliquer le nom de la place — la possession légitime du Beer-sheba qu'Isaac vient de créer. Cette relation de fondation et d'installation à Beer-sheba est extrêmement apparentée, comme on voit, avec celle de l'installation de Jacob à Sichem (E dans *Gen.* XXXIII, 18-20, voir ci avant, § A) : même caractère paisible des choses, même absence de tout élément cultuel dans les épisodes de la tran-

saction. Toutefois Jacob, sur le terrain acquis des Sichémites, « éleva un autel, etc. ». Cette simple et nécessaire mention, chez Isaac à Beer-sheba, fait défaut. Nous allons la retrouver, à l'examen des diverses transpositions et projections dont le petit cycle d'Isaac dans le Sud a fourni les objets, avant l'époque de J même.

Il est nécessaire, ici, de démonter l'assemblage du J précité de XXVI, et de considérer séparément deux morceaux pour suivre les filiations séparées de leurs « doubles ».

L'épisode de l'épouse. — Au J de XXVI, 7-11, on lit qu'Isaac fit passer sa femme Rebecca pour sa sœur, craignant péril pour lui-même ; qu'Abimelek s'aperçut de la dissimulation des choses, en fit reproche à son hôte et lui donna toutes sécurités. Mais voici que sous la plume de E on retrouve l'histoire, au compte d'Abraham avec son épouse Sara, mais toujours à Gerar chez le roi Abimelek, ce qui décèle bien l'unité de l'anecdote. Elle est grossie littérairement, chez E, au point de remplir tout le ch. XX, et alourdie dans ses traits, dirait-on ; c'est ainsi qu'au début, Abraham chez Abimelek ayant fait passez Sara pour sa sœur, le roi se fait immédiatement amener l'étrangère, et n'est sauvé du danger d'avoir consommé le rapt, que par l'intervention de Dieu lui-même ; d'où ressortent enfin pour Abraham, de par le roi ébloui et intimidé, de beaux avantages. Or, E a-t-il simplement développé le J de XXVI, et s'il fut fait ainsi, pourquoi l'aggravation dans les détails et pourquoi le transfert d'Isaac à Abraham ?

On se rend compte immédiatement que la filiation des versions n'a pas été tout à fait aussi simple ; car si E a travaillé sur J, il a eu sous les yeux, en même temps que l'histoire d'*Isaac et de l'épouse* de XXVI, 7-11, l'autre histoire — autre version encore du conte, non la moins remarquable, et bien à J — *d'Abraham et de l'épouse*, non plus à Gerar, mais chez le Pharaon d'Égypte, qu'on trouve en XII,9 - XIII, 1. Ici, tout se déroule dans la franche et naïve lumière des contes de l'Orient antique. Abraham, en Égypte, fait passer son épouse pour sa sœur, afin qu'on ne le tue point et que, pour

l'amour d'elle, il lui arrive du bien au contraire ; ce qui ne manque de se produire, le Pharaon ayant pris Sara pour femme dans sa maison, et enrichissant Abraham ; mais — ici le barbare récit s'adapte, infléchi à l'*israélite* — Iahve intervient et frappe sévèrement l'Égyptien, pécheur inconscient et trop heureux de renvoyer d'Égypte Abraham avec sa femme et toutes ses richesses.

Nous sommes, avec ce récit, sur le roc ferme de l'archaïque oriental, primitif à proprement parler ; en cette fruste anecdote, utilisée toute crue, à peine arrangée, à la fin, à la gloire et au prestige du patriarche, on ne peut que voir la forme littéraire première d'où les deux autres versions que nous avons vues sont sorties. Mais dans quel ordre ? Car il n'est jamais certain *a priori*, les livres de J et de E étant des compilations, chacun de son côté, qu'une version recueillie par E est postérieure à une version détenue par J, et si l'on voulait ranger les trois versions d'après les caractères de l'archaïsme *décroissant*, de la prudence narrative et de l'artifice littéraire *croissants*, il faudrait les mettre dans l'ordre : XII (Abraham en Égypte, J) XX (Abraham chez Abimelek, E) — XXVI (Isaac chez Abimelek, J). Mais un pareil rangement n'est pas obligatoire. Posons directement la question des sources du E de XX : donné que le type original, source certaine des autres formes, est le vieux XII transmis par J, d'où est-ce que E peut connaître et tirer *Abimelek* et *Gerar*, tout à fait étrangers à XII ? Il faut bien que E dispose également du XXVI de J, et il en ressort alors les constatations suivantes :

1° La version de E dans XX est un moyen terme, un compromis, une fusion entre les deux J de XII et de XXVI : Abraham et Sara sont les figures patriarcales de XII, Abimelek et Gerar, le roi philistin et la localité de XXVI, et quant au détail de l'accomplissement du rapt, le brutal et naïf réalisme de XII est atténué (le péché ne va point jusqu'à la consommation), sans aller jusqu'à la suppression des choses de XXVI, où l'on suppose simplement qu'un mal aurait pu se produire.

2° E, qui compose et rédige, a sous les yeux les deux J de XII et de XXVI : grande probabilité, ici comme dans une

foule d'autres cas, pour que le livre même de J, dans sa forme finale[1], soit sa source.

3° Des deux versions que possède J, l'archaïque et complet XII est la source où fut pris, directement, le petit épisode, atténué jusqu'à la subtilité, de XXVI, forgé, semble-t-il, en vue de prendre place dans une histoire d'Isaac à Gerar, et dans l'intention narrative que nous avons vue plus haut. J, compilateur, trouva l'une et l'autre histoire dans ses sources ; elles ne se gênaient point, Abraham et Sara chez le roi d'Égypte n'ayant point de contact avec Isaac et Rebecca chez Abimelek de Gerar.

Ce collecteur de légendes que nous désignons par J s'incommodait peu, d'ailleurs, de trouver de caractéristiques histoires racontées, en termes fort semblables, d'Abraham, puis d'Isaac en d'autres textes. Nous allons le voir tout de suite, et comme nous aurons à sérier les versions dans le temps, il est intéressant, au point où nous sommes arrivés, de noter qu'*Abraham à Gerar* (E dans XX) est une forme subséquente et déformée d'*Isaac à Gerar* original (J dans XXVI).

Les contestations d'eau, Beer-sheba et le serment. — Passée cette histoire d'Abraham et Sara à Gerar, due à E, qui remplit XX comme nous venons de le dire, il faut, dans la compilation ordonnée par le rédacteur de JE, franchir les deux premiers tiers de XXI et arriver à la section finale de ce ch., de 22 à 33, où l'on trouve, Abraham en scène avec le roi Abimelek, une relation visiblement parallèle, dans l'ensemble, au récit du J cité plus haut de XXVI, de 19 à 33, où l'action est entre Isaac et Abimelek. Autant, toutefois, ce texte de XXVI était cohérent, autant celui de XXI est confusément désordonné ; car ce dernier est un mélange, rédactions de J et de E enche-

1. Il est bien connu que l'ordonnance du récit de J, avec l'épisode d'Abraham et Sara à la place où nous le trouvons, résulte d'une intercalation relativement tardive de cet épisode, puisque cette dernière histoire, XII, 9 à XIII, 1, coupe de la plus malheureuse façon la continuité du voyage d'Abraham de Harran à Hébron (XII, 5-8 à recoudre à XIII, 3-4, etc.). On pourrait parler ici de J^2 ou de RJ. Ce qui n'empêche, évidemment, l'histoire intercalée d'être extrêmement ancienne.

vêtrées par le compilateur. Pour comparer les versions ensemble et les rapprocher du J pur de XXVI, il nous est nécessaire de les séparer clairement, d'abord, sous nos yeux :

XXI.

J	E
(...début perdu...)	
25 Chaque fois qu'Abraham entreprenait Abimelek touchant les puits, que les serviteurs d'Abimelek s'étaient appropriés,	
26 Abimelek répondait : Je ne sais pas qui peut avoir fait cela ; non-seulement tu ne m'en as jamais parlé, mais je n'en ai jamais rien entendu.	
(... lacune...)	22 En ce temps-là, Abimelek etc. dit à Abraham : Dieu est avec toi, en tout ce que tu fais.
	23 Jure-moi ici-même par Dieu, que tu ne me seras point défavorable à jamais, etc.
. . . . .	24 Bien, dit Abraham, je le veux jurer.
28 Comme Abraham mettait de côté les sept agneaux,	
29 Abimelek lui demanda : Qu'est-ce que ces sept agneaux, que tu as mis de côté ?	
30 Il répondit : Tu accepteras de moi ces sept agneaux, afin que ce me soit un té-	27 Alors Abraham prit des brebis et des bœufs, et en fit présent à Abimelek ;

moignage, que j'ai creusé ces puits.

32 Ainsi ils conclurent à Beer-sheba une alliance. Après quoi Abimelek se retira, etc.

et ainsi ils conclurent ensemble une alliance.

31 C'est pourquoi on nomma cette place Beer-sheba (le « Puits du Serment »), parce que là ils se prêtèrent serment l'un à l'autre.

33 Or, il (Abraham) planta un tamarisque à Beer-sheba, et là invoqua Iahve comme *El-olam*, en son nom.

Portons notre attention, d'abord, sur le texte de E ainsi obtenu. Réduit à l'indispensable (il ignore les histoires de contestation d'eaux), tout à fait étranger au J avec quoi le compilateur l'a entremêlé, cet E est aussi bien qu'identique, par contre, avec le J de XXVI (Isaac et Abimelek) que nous connaissons, dans sa section finale de 28 à 33 : le texte se reproduit, une mise en parallèle s'établirait presque phrase à phrase. On ne peut éviter de voir que cet E de XXI décalque le J de XXVI et le transpose d'Isaac à Abraham ; d'où il ressort, en confirmation de ce que nous avons noté tout à l'heure d'après la seule analyse évolutive de l'*épisode de l'épouse*, 1° que E travaille avec le livre de J sous les yeux ; 2° que chez E, *Abraham à Gerar et Beer-sheba* est une déformation artificielle d'*Isaac à Gerar et Beer-sheba* original[1] (cf., comme ci-dessus, E dans XX, correspondant à J dans XXVI).

Cette dernière situation, si nette en ce qui concerne l'élaboration de E, est loin de se présenter dans les mêmes conditions d'évidence lorsqu'on rapproche les deux histoires *des*

7. Notons, d'après cela, que lorsqu'on dit, comme il a lieu quelquefois (par ex. Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, II, p. 392), que *E ignore Beer sheba*, on outrepasse la vérité ; E se soucie de Beer-sheba assez pour y mettre Abraham, en place de l'Isaac de la version de J dont il fait usage.

puits et de Beer-sheba, dans J, que nous connaissons à présent, le J purement transmis de XXVI, 19-33, cité plus haut (Isaac), et le J que nous venons d'extraire, de XXI, 25-26, 28-30, 32-33 (Abraham). Ici, c'est à l'intérieur même de J que la réduplication se manifeste.

Posons bien, d'abord, que J, compilateur ou collecteur, n'a point à proprement dire créé l'extraordinaire « doublet », l'irréductible recommencement narratif des mêmes faits, d'Abraham à Isaac, avec les mêmes noms de lieux et de personnes ; J a seulement les deux versions dans ses sources, et il les consigne dans son recueil chacune à sa place. De sorte que le problème que comporte l'existence simultanée de ces versions, est extérieur et antérieur au livre même de J ; il faut isoler les deux histoires, et, tels deux textes présumés indépendants, les rapprocher pour une comparaison directe.

On voit alors que, dans l'ensemble de la composition, les deux relations sont parallèles, les contestations d'eau avec les Philistins (XXVI, 19-22 = XXI, 25-26) servant de préambule à la visite d'Abimelek à Beer-sheba et à la conclusion de l'alliance ; mais que leur prototype commun doit être imaginé à distance assez grande, en raison de l'originalité de tous les détails de côté et d'autre. Ces traits de détail, et la composition qu'ils constituent, dégagent une impression de *primitif* particulièrement accentuée dans XXI (Abraham), grâce peut-être à l'état de ruine et de partielle oblitération dans lequel nous retrouvons le texte ; là seulement figure le curieux épisode des *sept* agneaux, vestige d'une tentative d'explication étymologique du nom de Beer-sheba, le « Puits des Sept », oubliée et que le rédacteur n'aperçoit même plus ; et là seulement, à la fin de l'histoire, le créateur de Beer-sheba « plante un tamarisque... et invoque Iahve...[1] » : mention de la fondation religieuse qui est, avec le titre de la propriété légitime du canton, le prin-

1. On ne voit pas bien pourquoi Ed. Meyer (*Israeliten*, p. 257) considère ce v. XXI, 33 comme isolé ou déplacé (*jetzt ganz isoliert*) ; il fait au contraire à cette relation de J, mutilée mais bien restituée en silhouette, la conclusion la plus naturelle et la plus attendue.

cipal objectif de la narration, et dont la version de XXVI (Isaac) a été si fâcheusement amputée.

Nous reviendrons au point de cette intégration importante. Pour l'instant, il nous faut essayer de serrer la question de l'ancienneté relative des versions de XXI, avec Abraham, et de XXVI, avec Isaac, dont aucune ne peut procéder de l'autre. Il y a, antérieurement à J, dans l'ordre du « complexe » Gerar - contestés de la marche philistine - fondation de Beer-sheba, deux traditions complètement constituées, parallèles et fort semblables dans les contours, discordantes quant à la personne du héros. D'Abraham et d'Isaac, lequel est vraiment à sa place dans ce petit *cycle du Sud*, ou plus précisément, lequel y était à sa place avant l'autre ?

On ne peut se rendre compte des choses, ici, que par analogie, en expliquant le plus ancien par le moins ancien dont on connaît déjà le mécanisme. Or, *à l'époque des rédactions*, que voyons-nous ?

1° dans J : bien qu'il soit clairement entendu, toutes traditions de J et de E d'accord, que la fondation de Sichem et celle de Bethel ont pour héros Jacob[1], le rédacteur trouve opportun de faire passer Abraham par l'une et l'autre localité, où il bâtit les autels de Iahve [2] ; notices brèves et comme négligentes, d'intention néanmoins irrécusable.

2° Dans E : le rédacteur prend, dans J, toute l'histoire d'Isaac à Gerar et Beer-sheba, tant l'épisode de l'épouse que ceux des contestations de puits et la fondation de Beer-sheba, et il transpose le tout dans l'histoire d'Abraham [3].

D'où il ressort, chez un rédacteur comme chez l'autre, le besoin de mettre partout en première ligne le grand patriarche originel. Cela implique, nous l'avons déjà observé, que le sens des légendes héroïques de fondation est tout à fait oblitéré : que vient faire Jacob à Bethel ou Sichem, si Abraham, déjà, a pris possession du lieu et fondé le culte? Cet

1. Ci-avant, §§ A et B, détail des sources.
2. *Gen.* XII, 6-8.
3. Tous détails plus haut, même § C ; rappel des correspondances : XX (E) avec XXVI, 7-11 (J), et XXI, 22-24, 27,31 (E) avec XXVI, 26-33 (J).

oubli de la signification originale est donc un fait, à l'époque des rédactions, et nous pouvons, sans imprudence, l'étendre au stade traditionnel immédiatement antérieur à J. Considérant alors, à cette époque ancienne, les histoires parallèles d'Abraham et d'Isaac avec Abimelek et à Beer-sheba, et continuant à juger par analogie, nous arriverons à penser que dès avant J, on avait travaillé à introduire la personne d'Abraham dans les légendes des places importantes, et ainsi, que les deux versions antérieures à J que nous avons isolées doivent être considérées, sans doute, comme contemporaines littérairement et quant à la forme, mais qu'en ce qui concerne le fond, l'ensemble, la version avec *Isaac* représente la forme primitive d'où la forme avec *Abraham* a été tirée par substitution simple.

De manière générale, on pourrait encore noter que toutes les fois qu'un « doublet » légendaire met en scène, d'une part Abraham, en l'autre version tout autre des patriarches, c'est ce dernier, Isaac ou Jacob, qui est le héros primitif de l'histoire, car si Abraham avait été dans cette situation, jamais on n'eut été tenté de substituer une figure subalterne à la sienne.

Voici donc, au prix d'une induction qui paraît certaine et en conformité avec la nature des choses, l'histoire d'Isaac à Beer-sheba et l'histoire d'Abraham à Beer-sheba situées respectivement sur l'échelle de la tradition, étant nettement aperçu, en outre, que la version subséquente ou artificielle, celle d'Abraham, est d'élaboration et de tendance caractéristiquement *israélites*. Ceci veut dire que l'histoire d'Isaac, *israélite* non moins dans la forme où nous l'avons, est la seule qui puisse refléter, quant au personnage du héros, quelqu'image de la légende locale du stade pré-israélite. Pour remonter jusqu'à ce stade, nous manquons évidemment de tous moyens. Toutefois, on peut essayer d'en approcher, et pour cela, de reconstituer quelques traits généraux de la légende de Beer-sheba au degré de la tradition *israélite primitive*, en utilisant les deux formes subalternes, fort anciennes toutes deux, mais

déjà altérées ou incomplètes, que la dualité traditionnelle ultérieure nous vaut de retrouver dans le recueil de J.

L'opération sera d'ailleurs extrêmement simple. Elle consistera principalement, superposant nos deux relations, à y conserver *Isaac* de XXVI à l'exclusion d'*Abraham* de XXI, en complétant XXVI, à la fin, par la mention de fondation cultuelle que XXI a si heureusement conservée. Cette espèce de fusion, s'exerçant sur des textes de *lettre* très dissemblable, ne pourra s'exprimer que par le tracé d'une silhouette :

Isaac, en bons termes avec le roi Abimelek de Gerar (XXVI, 12-14), et installé dans la vallée à l'est (XXVI, 16-17), creuse les puits, que lui contestent les gens du roi philistin (XXVI, 19-22 = XXI, 25-26). Il va jusqu'à Beer-sheba et creuse le puits (XXVI, 23, 25 *b*). Abimelek de Gerar le vient visiter et lui propose une alliance, qui est conclue (XXVI, 26-31 = XXI [début perdu], 32). Isaac donne à la place le nom de *Beer-sheba*, le « Puits du Serment », de par le serment échangé avec le Philistin (XXVI, 28, 31, 33), ou le « Puits des Sept », expliqué par une histoire différente (XXI, 28-30, sens et conclusion oubliés). Et enfin Isaac « plante un tamarisque à Beer-sheba, et y invoque Iahve en son nom de *El olam*, Dieu éternel » (XXI, 33).

L'empreinte *israélite*, en tout cela, est extrêmement forte. Du stade de la tradition indigène il ne subsiste plus guère que la mention même de la fondation du sanctuaire par le héros Isaac, et peut être l'explication du nom du lieu, qu'il est naturel de comprendre comme le « Puits du Serment » (*oraculaire* ou *judiciaire*). Quant au reste, le traité avec Abimelek, exclusivement israélite, vise le règlement avec les Philistins des contestations d'eau sur la frontière et la reconnaissance même de cette frontière, c'est-à-dire le très important objet de la possession légitime du canton de Beer-sheba et du sanctuaire ; et de tendance tout aussi nette est, pour finir, le nom de *El Olam*, que le fondateur, l'Isaac *israélite*, impose au dieu de la place. Ce dernier trait a son exact similaire dans l'histoire de la fondation de Sichem, telle que E la raconte (*Gen.* XXXIII, 18-20) : Jacob, à Sichem,

« acheta la portion du champ où il avait dressé sa tente... et y dressa un monument, qu'il appela *El Elohe Israel.* » De pareils noms, « Dieu éternel », « Dieu qui est dieu d'Israel », sont israélites presque agressivement, et l'intention des rédacteurs qui les supposent est parfaitement claire ; à Sichem ou à Beer-sheba, il s'agit d'effacer, de surcharger, de remplacer pour jamais le nom de l'ancien dieu dont on prétend, désormais, que le Iahve israélite a tenu la place dès les premières origines.

Par l'effet d'un bonheur singulier, dans le cas de Beer-sheba comme dans celui de Sichem (voir ci-avant, même § V, A), et aussi comme il a lieu pour Bethel (§ V, B), il semble que le nom du dieu primitif ait échappé à cette destruction et émerge ailleurs. On trouve en effet, dans l'histoire de Jacob (c'est E qui écrit) [1] «... le dieu de mon père, la *Terreur d'Isaac...* » et : « Jacob jura cela par la *Terreur d'Isaac*, son père. » On ne voit pas ce que pourrait être cette *Terreur d'Isaac*, explicitement identifiée avec le « dieu d'Isaac », sinon le dieu même de Beer-sheba [2]. Il paraît tout à fait clair, en même temps, que cette appellation divine signifie : « Celui qui fit peur à Isaac [3], et l'on perçoit alors comme un écho lointain, comme la résonnance de la légende engloutie qui racontait comment Isaac avait rencontré le dieu tout d'abord et comment, peut-être, à la manière de Jacob et de Moïse dans leurs rôles d'instaurateurs, il avait eu à le combattre. Hors même de tout épisode de *combat*, ne trouve-t-on pas, dans le drame de la révélation de Bethel, en l'une de ses versions, que « Jacob eut peur » (XXVIII, 17)?

« Terreur d'Isaac », barbare et archaïque manière de nommer un dieu, du nom du héros qui fut son révélateur et l'ins-

1. *Gen.* XXXI, 42, 53 *b*.

2. Voir déjà Luther, *loc. cit.* dans ZATW, XXI, p. 73 et suiv.

3. Il semble qu'Ed. Meyer soit tout à fait dans l'erreur lorsque (*Israeliten*, p. 254-255) il voit dans ce nom « La crainte qu'Isaac inspire », et arrive ainsi à reconnaître *Isaac* même comme le nom du dieu primitif de Beer-sheba. Cela est à rapprocher de la manière dont Meyer fait un dieu primitif (*ib.*, p. 278-279) du Jacob de la légende du *combat divin*, dont le rôle est cependant celui d'un *héros fondateur* indubitable. Voir pour tout cela, ci-avant, même § V, B, et en général fin du § IV.

taurateur de son culte ; et sûr témoignage de la très haute antiquité d'*Isaac*, qui créa le lieu de « serment » et de débat, y creusa le puits, et peut-être, en quelque relation légendaire de la période cananéenne, « y planta un tamarisque, et y invoqua par son nom » la divinité locale qu'il avait conquise.

D. — Abraham et Hebron.

Nous avons vu que par une sorte de dédoublement de la tradition, dès un stade ancien des élaborations israélites, les légendes de fondation des grands sanctuaires sont transposées, artificiellement, dans l'histoire d'Abraham, avec Abraham comme héros, les formes légendaires antérieures subsistant, d'ailleurs, avec leurs personnages originaux. C'est ainsi que :

1° *Avant J*, toute l'histoire d'Isaac à Gerar et Beer-sheba est déjà mise au compte d'Abraham ; des versions des deux types passent dans J ;

2° *Dans J même*, on fait passer Abraham par Sichem et Bethel, pour les actes de fondation, bien qu'on expose complètement (J et E renseignés de la même manière) que ces deux sanctuaires furent instaurés par Jacob ;

3° *E, enfin*, reprend dans J l'histoire bien conservée d'Isaac à Beer-sheba, et en fait une transposition supplémentaire au nom d'Abraham.

On comprend à quelle tendance obéissaient les déformateurs, cherchant à substituer, à Jacob comme à Isaac, la figure plus éminente d'Abraham. On comprend aussi que l'opération inverse n'était point tentée, et qu'au cours de l'évolution de la tradition Abraham restait seul et respecté dans les localités dont la légende lui appartenait originairement. C'est ce qu'on observe à Hebron de manière très claire.

Dans l'esprit et dans l'ordonnance générale du récit de J, Hebron est le point d'aboutissement d'une sorte de grande migration qu'accomplit Abraham depuis le lointain Harran, marchant « vers le Sud » ; de la narration afférente, qui court de XII, 1 à XIII, 18, il faut expulser, nous l'avons déjà

remarqué, l'épisode du voyage en Égypte absurdement intercalé en XII, 9 — XIII, 1, et immédiatement après, en outre, sauter rapidement par dessus la relation très mélangée de la séparation d'Abraham et de Lot, XIII, 2-17. Les anneaux de la chaîne reliée se présentent alors ainsi : XII, 1-4, Harran ; 6-7, Sichem (cf. ce qui est rappelé un peu plus haut) ; 8, Bethel (même rappel) ; et tout de suite, enfin :

XIII, 18 : Et Abram, continuant son voyage, arriva et resta sous les *térébinthes de Mamre* à Hebron ; et là il bâtit à Iahve un autel.

Le reste de la vie d'Abraham s'accomplit à cette place. C'est là (dans J), sous les térébinthes de Mamre, qu'il reçoit la visite des « trois hommes », épisode extrêmement énigmatique dans l'état de mutilation où XVIII, 1-16 nous transmet l'histoire. C'est là que meurt Sara, qu'on ensevelit dans la *grotte de Macpela*, qui est *en face de Mamre*, ou bien *à l'est de Mamre* (XXIII) ; et Abraham lui-même reçoit finalement sa sépulture dans cette même grotte de Macpela, à l'est de Mamre (XXV, 9).

Ces renseignements sur *Macpela* ne nous parviennent, malheureusement, que par P ; mais il est extrêmement probable que la notice du lieu procède de quelque source ancienne. En considérant *Macpela*, non loin de Mamre, avec ces *térébinthes de Mamre* où Abraham a fondé (XIII, 18 précité, J) le sanctuaire d'Hebron, on entrevoit tout un ensemble de lieux sacrés dans le voisinage de la place. Et comme Abraham est le génie des arbres de Mamre, Sara étant celui de la caverne toute proche, on conçoit qu'à une époque très ancienne, Sara ait été donnée pour femme à Abraham, dans le cercle des légendes locales d'Hebron, et bien indépendamment du vaste rôle légendaire que la tradition israélite devait imposer plus tard au patriarche, ainsi que des combinaisons généalogiques dans lesquelles Abraham et Sara devaient être engagés. Tout à fait de la même manière, nous l'avons noté plus haut (même § V, B), on connaît non loin de Bethel, vers le sud, un « tombeau » de Rachel, dont l'existence explique qu'à l'époque antérieure aux traditions patriarcales,

dans l'orbe légendaire des sanctuaires du Nord, on ait donné cette Rachel pour épouse au grand Jacob du Bethel voisin [1].

La religion d'Hebron, célèbre au début de l'époque royale, persista très longtemps, avec tout son accompagnement légendaire ; nous n'en reproduirons point l'histoire [2]. Seule nous intéresse ici la relation de la fondation, telle que J la consigne, avec la personne du fondateur, dont il apparaît, d'après tout ce qui précède, que c'est une très vieille figure de la légende locale, considérablement antérieure aux premières élaborations israélites. Rappelons en passant qu'*Abram* entre dans la composition d'un nom de lieu en Palestine, d'après un document égyptien connu, la liste de conquête de Sheshonq I [3] ; et notons bien qu'aucune confirmation ou vérification touchant l'ancienne histoire du nom ne peut sortir de là, en raison de la date tardive du témoignage hiéroglyphique (époque des premiers rois de Juda). Une toute autre importance avait été celle de la rencontre de *Iakob-el* dans les listes palestiniennes de Ramsès II (vers 1300) et de Thoutmès III (vers 1500), de *Ioseph-el* dans celles de Thoutmès III, et surtout la rencontre de *Iakob* et *Iakob-el* en Égypte même, sur de petits monuments des alentours de 1700 ou 1650 ; nous avons examiné cela plus haut (§ I) en tous détails.

L'espèce de confirmation matérielle qui ressort de ces témoignages, manque à l'*Abram* cananéen d'Hebron, auquel nous n'accédons que par le moyen de notre information sur Hebron même, de même que l'*Isaac* cananéen de Beer-sheba, non attesté par la documentation hiéroglyphique, est l'ultime résidu de la seule légende de Beer-sheba en fin d'analyse. Mais le cas d'Isaac et d'Abraham *fondateurs* est aussi clair, en fin de compte, que celui même de *Jacob*, dans lequel

1. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 273-274.

2. Outre les brèves indications consignées à ce sujet plus haut, fin du § II, voir en tous détails Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 262-264.

3. *Pa hekra Abram*, « le champ (שדה) d'Abram », reconnu par Spiegelberg dès 1893 (voir Meyer, *Israeliten*, p. 266, n. 1) ; ultérieurement Breasted, *The earliest occurence of the name of Abram*, dans *American Journal of Sem. Languages*, XXI, (1904), p. 22 et suiv. (citant Erman et Schafer).

nous bénéficions de la fortune d'une information biblique mieux conservée, et, hors la Bible, plus vaste et plus diverse. En contraste avec tous ceux-là se présente, enfin, le personnage de *Joseph*, dont les fonctions primitives sont plus difficiles à apercevoir, et dont on risquerait de méconnaître la haute antiquité comme nom dans le pays cananéen, si le hasard n'avait voulu que l'on enregistrât ce nom, en Égypte, en même temps que celui de *Jacob*, dans la liste bien connue du début du xve siècle.

E. — **Joseph.**

Nous avons déjà plusieurs fois mentionné cette liste égyptienne de Thoutmès III dans laquelle on trouve, parmi les autres noms de peuples palestiniens, ceux de *Jacob* et de *Joseph*, exactement *Jacob-el* (*Iakeb-er* hiérogl.), *Joseph-el* (*Ishep-er* hiérogl.) : ci-avant (§ IV), nous avons expliqué en général le mécanisme des formations onomastiques de cet ordre, et montré comment il arrive qu'un nom de peuple puisse indifféremment se dire *Jacob* ou *Jacob-el*, du nom de son ancêtre supposé, très ancien dieu descendu à la condition de héros légendaire et d'éponyme, et lui-même appelé, indifféremment, *Jacob* tout court ou *Jacob-el*, « Jacob-dieu ». Jacob et Joseph ainsi reconnus dans les mentions égyptiennes des vieux temps cananéens, on note immédiatement que si Jacob, très heureusement, se manifeste comme le grand héros des légendes de fondation de Bethel et, à ce qu'il peut sembler, de Sichem, à l'époque pré-israélite, la figure de Joseph, par contre, n'apparaît en liaison avec aucun épisode de fondation dont il reste trace dans la tradition israélite. Toute différente, la fonction de Joseph dans l'organisation générale de la narration de J consiste à être le personnage principal du remarquable roman qui fait entrer en Égypte les fils des patriarches, afin que le peuple ait lieu de sortir d'Égypte ensuite.

En principe, on le voit bien, il n'y a nullement lieu de s'étonner que le Joseph israélite ou cananéen ne se présente pas, au prime abord, dans les mêmes fonctions que les autres

« patriarches ». Le sentiment d'une anomalie ou d'une lacune nous vient, ici, du contraste avec les faits généralement et pareillement rencontrés chez Jacob, chez Isaac et chez Abraham, alors que nous attendrions que Joseph fût utilisé de la même manière encore, alors surtout que dans la généalogie patriarcale, Jacob et Joseph sont placés dans des conditions de symétrie qui impliquent une sorte d'équivalence des objets qu'ils représentent, et sont l'indice, peut-être, de parenté ou d'analogie au stade des traditions antérieures. Rappelons le détail de cette situation remarquable.

Joseph, comme on sait, n'est pas une tribu comme les autres fils de Jacob, mais le père de deux tribus, Manassé et Ephraïm, que la légende généalogique met sur la même ligne, ensuite, que les dix autres, par le moyen d'une adoption, qu'accomplit Jacob, de ces deux fils de son fils Joseph[1]. Cet artifice, on l'a fort bien remarqué, semble avoir pourvu à la nécessité de concilier et d'unifier deux traditions généalogiques divergentes, celle de l'unité de provenance de toutes les tribus sous la paternité unique de Jacob, et une autre dans laquelle un petit groupe du Nord, comprenant Ephraïm et Manassé, relevait non de Jacob, mais de Joseph. On aurait mis en liaison les deux chaînes de Jacob et de Joseph, d'abord indépendantes, en faisant de Joseph un fils supplémentaire de Jacob, et l'unification complète par la fiction de l'adoption des deux petits-fils aurait suivi. Mais on remonte nettement, par là, à un stade traditionnel auquel les tribus se répartissent en deux familles, la plus nombreuse constituée par les fils de Jacob, l'autre par les deux fils de Joseph. Ainsi Jacob et Joseph *israélites* prennent rang, à l'origine, sur une même ligne, comme représentations nationales du même ordre.

A cette similitude fonctionnelle s'adjoint une concordance d'un autre ordre, lorsqu'on remarque que *Joseph*, ensemble de ses deux tribus, est la désignation géographique d'un

1. *Gen.* XLVIII, E et J mêlés, d'accord dans l'ensemble sur l'acte et les gestes de l'adoption, dont le fait est précisé en termes explicites par P (*ib.*, 3-6).

pays à l'époque israélite, que cette valeur du nom géographique remonte forcément à l'époque cananéenne, le nom même de Joseph étant cananéen[1], et que ce pays pré-israélite de *Joseph* a pour centres les places de Bethel et de Sichem dont le *Jacob* pré-israélite est le héros fondateur. Ce qui revient à dire que dans la légende cananéenne de ces cantons du nord, *Jacob* est le héros principal du pays de *Joseph*. Ce lien d'appartenance est déformé, mais non complètement détruit, à l'époque israélite, lorsque du héros Jacob et de l'éponyme Joseph, empruntés aux traditions locales, on fait les deux chefs de lignée de deux sections distinctes du peuple.

Ces observations sur la localisation de Joseph s'éclairent vivement lorsqu'on observe, enfin, que toute trace n'a pas disparu de Joseph *héros local*, à l'époque primitive, dans le pays auquel la dénomination de Joseph est restée attachée. Le précieux vestige qui nous reste de ce personnage effacé, est *son tombeau de Sichem*, dans lequel on transporte sa dépouille après sa mort en Égypte :

Gen. L, 25 (Joseph mourant) : « Ainsi Joseph reçut des fils d'Israël un serment : Si Dieu vous doit assister [2], vous devrez emporter mes os avec vous en haut (de ce pays), etc. »

Ex. XIII, 19 (la sortie d'Égypte) : « Moïse prit avec lui les os de Joseph ; car Joseph avait fait jurer les fils d'Israël,

1. Le fait qui ressort clairement, ainsi, dans le cas de *Joseph*, à savoir, que le nom national ou tribal *israélite* relève d'une désignation géographique, et que ce nom géographique remonte à la période *cananéenne*, est sans doute beaucoup plus général que nous ne pouvons l'apercevoir dans le cadre de cette étude ; on a des indices que plusieurs noms de tribus israélites sont des noms géographiques, et il y a lieu de penser, comme faisait M. Müller (*Asien und Europa*, p. 237), que si notre information était moins pauvre, nous constaterions le même fait dans le cas de toutes. Voir à ce sujet B. Luther, *Die israelitischen Stämme* (1900), p. 11-14.

2. La formule de cette invocation : « Dieu vous assistera, si... » rappelle étrangement celle de l'invocation que le défunt adresse aux visiteurs et aux passants, sur d'innombrables stèles funéraires de la période thébaine en Égypte : « O vivants qui êtes sur terre, si vous voulez être aimés des dieux de vos villes, si vous voulez etc... prononcez le *don d'offrande funéraire* pour le défunt N... » On doit se borner à signaler la rencontre, sans en tirer d'indications peut-être illusoires touchant les sources égyptiennes de l'histoire de Joseph, dont certaines sont bien reconnues par ailleurs, dans les épisodes du roman en Égypte.

disant : Si Dieu vous doit assister, vous ferez monter avec vous mes os, etc. »

Jos. XXIV, 32 (après la mort de Josué) : « Les os de Joseph, que les fils d'Israël avaient rapportés d'Égypte, furent inhumés à Sichem, dans la portion de champ que Jacob avait achetée, etc. »

Ces insistantes mentions sont de E, qui explique en outre, *Gen.* XLVIII, 22, que ce domaine de Sichem avait été légué à Joseph, par son père Jacob, en disposition spéciale.

Ainsi donc, de même qu'il y avait un tombeau de Sara et d'Abraham à Hebron, un tombeau de Rachel à Ephrat au sud de Bethel, de même on trouvait le tombeau de Joseph parmi les lieux sacrés de ce Sichem que toute la tradition israélite attribuait à Jacob (voir ci-avant, même § V, A), et précisément, spécifient les derniers des textes cités, dans le domaine que Jacob avait acquis et où il avait instauré le culte. Que signifie cette superposition de personnages? Si l'on observe que Jacob, essentiellement, est le héros de Bethel, et que sa figure n'est en rien enrichie par la fonction similaire qui lui est imposée à Sichem, il ne paraîtra pas trop imprudent d'induire que dans une forme traditionnelle détruite, c'est Joseph, et non Jacob, qui acquérait Sichem, fondait le culte et, généralement, figurait dans les divers épisodes sichémites que J et E ont reçus plus ou moins intacts et où ils s'accordent à nous montrer Jacob en scène.

Si la tradition primitive fut bien telle, il la faut faire remonter au stade pré-israelite, car J aussi bien que E, nous venons de le rappeler, ne connaissent à Sichem que Jacob fondateur. Le déplacement de Joseph serait donc imputable aux premières combinaisons et adaptations d'où la tradition israélite est sortie, et pour en comprendre le motif, il suffit de considérer que dès le livre de J, l'histoire de Joseph en Égypte est complètement constituée, et que dès ce moment, Joseph passant en Égypte sa vie entière depuis la jeunesse, il n'était plus possible de le conserver comme personnage important des légendes de l'Israel du Nord. On ôta, en conséquence, le nom de Joseph de l'histoire de Sichem ; et pour

tenir sa place, on recourut à la grande figure de Jacob qui remplissait déjà Bethel dans la même contrée.

D'après B. Luther, qui l'a spécialement étudiée[1], l'histoire de Joseph est une œuvre littéraire entière et homogène, composée de toutes pièces pour servir à l'enchaînement des faits entre la sortie de Palestine, qu'il était nécessaire qu'accomplissent les fils des patriarches, et l'ultérieure rentrée en Palestine qui est la conquête historique ; et dans l'affabulation générale, la fonction particulière de l'histoire de Joseph consiste à conduire le peuple en Égypte pour la durée de l'intervalle convenable. Le roman est inventé, composé et rédigé par J. Si les faits sont bien tels, c'est également J lui-même, compilateur mais aussi écrivain et rédacteur, qui en organisant son livre et envoyant en Égypte Joseph, dernier de la lignée généalogique des patriarches, s'est vu corrélativement dans la nécessité d'effacer ce même Joseph de la légende de Sichem, où nous arrivons à retrouver sa trace.

Portons notre attention, pour terminer, sur ce *Joseph* sichémite de la légende cananéenne, dans ses rapports avec le *Joseph* géographique et national dont Sichem est en quelque sorte la capitale. Nous prenons sur le fait, ici, la transposition du nom de peuple en personnage éponyme, ancêtre sans nul doute[2], et l'adaptation de ce père originel à une fonction de héros légendaire dans la grande place religieuse du terroir. En a-t-il été de même pour Bethel, pour Beersheba, pour Hebron? Nous ne savons pas du tout quelle a pu être la localisation et la portée géographiques d'*Isaac* et d'*Abram*[3], et quant à *Jacob*, on le rencontre bien dans la liste égyptienne de 1500 en même temps que *Joseph* (pays de *Jacob-el* et de *Joseph-el*), mais sans qu'un moyen de localisation en résulte. On imagine volontiers que Jacob régnant à Bethel, Jacob peuple serait à chercher sur les confins

1. Luther dans *Israeliten*, p. 141-151 ; cf. Meyer, *ib.*, p. 228-229.
2. Complètement analysé en général ci-avant, § IV.
3. *Isaac* non rencontré hors de la Bible ; « le champ d'Abram » rencontré en Palestine dans la documentation égyptienne du xe siècle (v. ci-avant, même § V, D), mais sans possibilité de localisation.

d'Israël et de Juda, contigu au Joseph de Manassé-Ephraïm et immédiatement au sud ; situation géographique irrémédiablement oblitérée par la combinaison de généalogie israélite qui prit Jacob héros et fit de lui le père commun des tribus ou du plus vaste groupe d'entre elles. Mais ici, nous sommes dans le domaine de l'hypothèse. Les pays cananéens de *Jacob*, d'*Isaac* et d'*Abram*, entrevus dans la documentation égyptienne qui les cite une fois ou deux, ne se préciseront jamais sur la carte de la Palestine à moins de l'acquisition de documents nouveaux, hiéroglyphiques ou cunéiformes, dont l'apparition serait trop heureuse pour qu'il ne soit point vain de l'attendre.

VI

Synthèse de l'histoire de l'évolution légendaire

A une date ancienne de la période sémitique, dans les limites d'un monde comprenant le désert égypto-arabique et les pays civilisés contigus au Nord, jusqu'à la ligne septentrionale extrême de la Palestine, nous distinguons des noms de clans, de tribus ou de peuples qui sont aussi les noms des dieux en relation avec ces peuples, et qui expriment une qualité caractéristique, une aptitude, une nature, peut-être une apparence ou une analogie. Les noms d'animaux y sont nombreux : *Kaleb*, le « Chien », *Hamor*, l' « *Ane* » (Sichem), *Akbor*, la « Souris » (en Edom), « Chameau », « Porc », « Puce » (en Israël), dont il faut rapprocher des noms de personnes tels que « Poisson », « Serpent », « Corbeau », « Loup », « Souris » (Israël, Midian et Ammon), et peut-être les nombreux vestiges de cultes animaux qu'on retrouve en Israël et que nous avons notés plus haut (§ IV). Dans un autre type de qualitatif ethnique simple on trouve *Reou*, l' « Ami » (dans le *Reou-el* édomite). Très souvent le nom est formulé par une phrase verbale en *I-* ,*Isma* « Il entend », *Isra* « Il combat », *Irham* « Il compatit », *Iakob* « Il ruse », *Isaac* « Il sourit », *Iabne* « Il bâtit », *Ioseph*, *Iahle*, *Iahse* et autres.

Dès l'origine, ce nom de peuple et de dieu se présente à nous comme pouvant se composer avec l'affixe *-el*, d'ailleurs suppressible à volonté (par apocope ?). Certains des noms nous parviennent sous la forme simple et sous la forme complète, d'autres seulement sous la forme simple, tel *Isaac*, d'autres enfin seulement sous la forme complète en *-el*, *Reou-el*, *Isma-el*, *Isra-el*. Toujours il est entendu que le dieu éponyme est l'ancêtre de la tribu, dont le nom se présente quelquefois sous la forme explicite avec *Beni-* « Les fils de... ». Le nom de l'ancêtre, d'ailleurs, restant suffisant à lui seul pour désigner le peuple, et ce nom s'exprimant avec *-el* final ou sans *-el*, on voit que le nom du peuple se présente, en général, sous quatre formes rigoureusement équivalentes, suivant le développement :

X (nom radical) = X-*el* = *Beni* X = *Beni* X-*el*.

En fait, on possède les formes :

Isra-el et *Beni Isra-el*
Kaleb, *Kalb-el* et *Beni Kalb-el*
Hamor et *Beni-Hamor*
Irham et *Irham-el*
Iptah et *Iptah-el*
Iabne et *Iabn-el*
Iakob, *Beni Iakob* et *Iakob-el* (cette dernière forme dans les listes de Thoutmès III et de Ramsès II)
Ioseph et *Ioseph-el* (cette dernière forme dans la liste de Thoutmès III)

Noter à côté de cela, dans la catégorie des noms de peuples ou de tribus formés en *-el* : *Isma-el* ; les Araméens *Betou-el* et *Kemou-el* ; *Adab-el*, *Malki-el*, *Iahl-el*, *Iahs-el* ; l'Edomite *Reou-el* ; l'Israélite *Imou-el* (un fils de Siméon) ; les villes de *Iezra-el*, *Irp-el* et *Iekabs-el*.

Dans ce tableau ressortent de significative façon, parmi les noms de peuples, un certain nombre de noms de villes :

Iptah = *Iptah-el*
Iezra-el
Irp-el

Iekabs-el
Iabne = Iabn-el

qui dénotent la très ancienne fixation à une localité d'un nom de tribu, c'est-à-dire la transposition du nom de peuple en nom géographique. Le phénomène est général dans toutes les catégories des noms que nous venons de passer en revue ; mais il est essentiel d'observer que dans le très grand nombre des cas, la signification première ne peut être celle d'un nom de localité : le « Chien », l' « Ane », l' « Ami » sont évidemment, au premier jour, des groupes humains et non des lieux géographiques, de même que ceux désignés par une phrase verbale, « Il ruse », « Il rit », « Il combat ». Cette réserve faite, on doit noter que la fixation du nom au sol s'est sans doute effectuée, partout, de très bonne heure. *Jacob* héroïque est localisé à l'ouest du Jourdain inférieur, en Ephraïm-Benjamin, de même qu'*Isaac* héroïque a pour champ d'action les confins méridionaux de la Palestine ; plus explicitement, *Joseph* subsiste comme vaste désignation géographique, embrassant Manassé et Ephraïm, le *Joseph* héros ayant un lieu sacré à Sichem, au centre de ce même pays, et probablement, nous l'avons vu, dans une forme traditionnelle détruite, ayant été le personnage central de la légende de Sichem. Par ailleurs, il y a des raisons de penser que les noms des tribus d'Israël, dans un bon nombre de cas, étaient, comme *Joseph*, des noms de cantons palestiniens, fort antérieurs à la survenue des Israélites.

Un autre phénomène très ancien est l'oblitération presque complète de la qualité divine attribuée à l'éponyme tribal. Aux tout premiers jours de leur existence, les *Beni Isra-el* croyaient se nommer ainsi de leur ancêtre-dieu *Isra* ou *Isra-el*, dont la mémoire, dès l'époque du steppe et de l'organisation nationale autour de Kadesh, est tellement perdue que le peuple adopte un dieu de nom tout différent, le *Iahve* de son ultérieure histoire[1]. Dans ce cas et dans tous les similaires, le

1. Comme nous l'avons déjà souligné, le nom de *Iahve* est une forme verbale en *I-*, « Il souffle », analogue de construction à *Iabne*, *Irham*, *Iakob*, etc., et suggérant

dieu périmé est ramené à sa fonction tout à fait primitive d'éponyme et de *héros humain* ; son degré d'humanisation est à peu près celui que l'on constate dans les utilisations généalogiques de la tradition israélite, par exemple pour *Ismael*, pour l'Edomite *Reouel*, pour les Araméens *Betouel* et *Kemouel*, pour *Jacob* et les autres patriarches. Dans une autre direction, en même temps, ce dieu réduit à la condition héroïque est adapté au rôle de grand personnage légendaire, principalement, à coup sûr, dans le cycle des traditions religieuses et nationales attachées aux localités de son canton propre. L'exemple le plus reconnaissable de cette dernière situation est celui de *Joseph*-héros, personnage sacré de Sichem, au centre du *Joseph* géographique.

Il n'empêche que l'ancienne qualité divine du personnage transparaît encore, comme en cette remarquable légende passée dans la tradition phénicienne où l'on retrouve Jacob et Esaü, frères ennemis, mais demi-dieux encore, organisateurs du monde, protagonistes adverses de la vie civilisée et du nomadisme ; nous l'avons rappelé plus haut. En la Bible, toutefois, il ne semble pas que des vestiges du même ordre soient aisés à reconnaître ; les noms formés en *-el* sont la trace principale du caractère divin qui appartint aux personnages à un stade très ancien, et l'on peut poser certainement que les vieilles figures cananéennes étaient entièrement transposées *à l'humain* lorsqu'elles passèrent dans la tradition israélite[1].

Mais toutes les significations successives du nom subsistaient, en somme, superposées, plus ou moins oubliées suivant les cas. Le primitif nom de tribu, devenu nom d'ancêtre primordial, lequel, divinisé, se réduisit ensuite à la condition de héros de la légende des origines du peuple, ce nom, sous sa forme simple ou bien développé en *-el*, devait descendre d'un degré encore sur l'échelle des représentations, en arrivant

l'idée de quelque tribu disparue, au désert de Kəkesh, dont *Iahve*, *Iahv-el* aurait été l'éponyme-dieu aux premiers jours de sa carrière.

1. Ce n'est point, nous le savons, l'opinion d'Ed. Meyer ; B. Luther, par contre, conclut ainsi très affirmativement.

à être pris par des hommes véritables. C'est ce qu'on voit par les scarabées-seaux de l'époque « hyksôs », en Egypte, sur lesquels plusieurs chefs de clans asiatiques immigrés se présentent à nous parés à l'égyptienne, affublés d'une titulature pharaonique qui enveloppe leurs noms véritables de *Iakob* et *Iakob-el*. Ces précieux monuments, dont nous avons fait état plus haut, sont du début ou de la première moitié du XVIIe siècle ; d'où il ressort que toute l'évolution onomastique dont on vient de résumer les phases était complètement achevée dès cette date ancienne.

***

Comment étaient mis en action, dans les légendes de leurs cantons respectifs, les personnages héroïques ainsi élaborés dans la Palestine cananéenne, on l'aperçoit à travers la légende israélite, qui a absorbé et classé à sa guise les plus importantes de ces figures indigènes, et utilisé, en les adaptant, les épisodes les plus significatifs de leur histoire. C'est ainsi que nous retrouvons quatre grandes figures de la Palestine préisraélite, avec ces lambeaux noyés de leur primitive légende que pour chacun d'eux, nous nous sommes efforcé d'extraire : Abram et Isaac dans le sud de la Palestine, Jacob et Joseph au nord-ouest de la mer Morte.

Les uns et les autres, indifféremment, semblent avoir eu pour fonction principale d'instaurer les sanctuaires et les cultes : actes héroïques entre tous, considérant que dans la notion des vieux âges, la révélation d'un lieu sacré et d'un dieu, c'est-à-dire la rencontre d'un dieu inconnu et inattendu, dont on saura faire immédiatement la conquête, est une épreuve extrêmement redoutable, dépassant les ordinaires forces humaines. Abram, Isaac, Jacob et Joseph étaient les révélateurs du dieu et les fondateurs du culte, chacun dans la ville à qui appartenait sa légende. Dans une foule d'autres localités palestiniennes, dans tous les sanctuaires, indubitablement, ont fleuri des légendes et des figures héroïques du même ordre, dont il ne reste pas un souvenir ; si les

quatre personnages que nous possédons ont survécu, c'est que les places religieuses où régnait leur histoire étaient les plus importantes du pays entier, et que le dogmatisme israélite, dans sa grande entreprise d' « annexionnisme » légitimateur d'après la conquête, prit souci de ces places de préférence.

Abram était le héros d'Hébron, fondateur du sanctuaire « sous les térébinthes de Mamre », où la légende le montrait passant sa vie, associé dès lors, bien probablement, à la dame du lieu sacré voisin de Macpela, Sara, qu'on lui donnait pour épouse. Passé, plus tard, dans la tradition israélite, Abram y prit une extension si vaste et fut investi d'un rôle si imposant comme premier migrateur en Palestine et grand chef de lignée du peuple, qu'il nous faut faire un véritable effort de mise au point pour restituer l'Abram original et local dans son domaine légendaire du sanctuaire de la première époque. Plus haut encore, la chose est inévitable, *Abram* avait été dieu de tribu et tribu même, nous ne savons en quelle place, aux alentours d'Hébron sans doute ; de cet *Abram* tribal ou géographique la documentation égyptienne nous a conservé un vestige.

De même, nous sommes réduits à l'induction touchant la nature et la localisation primitives d'*Isaac*, qui a dû être un pays ou un peuple comme *Abram*, comme *Jacob* et *Joseph*. Mais Isaac ne se présente à nous, au stade le plus ancien, qu'en la forme héroïque, comme le personnage de Beer-Sheba. Cette place immémoriale, sur la lisière du sud, également fréquentée par les civilisés du pays palestinien et les désertiques du Negeb, s'appelait le « Puits du Serment », nom qui décèle le fonctionnement judiciaire du lieu sacré ou de l'oracle, et correspond exactement à l' « Eau du débat » ou du « jugement » et à la place d' « épreuve » qu'on trouvait au Kadesh du désert. Or, à Beer-Sheba, Isaac avait creusé le puits ; et l'on restitue qu'il avait « planté un tamarisque », et accompli le premier acte de culte. Du drame perdu de la révélation, il subsiste un vestige étrange et barbare, un nom du dieu, qui était appelé *Terreur d'Isaac*.

Plus au nord, dans la Palestine centrale, le sanctuaire de Bethel était le théâtre de la légende de Jacob. A ce fondateur on attribuait comme épouse Rachel, primitif génie féminin d'une place située au sud de Bethel, sur la route de Jérusalem ; l'ensemble de ces conditions permet de penser que le primitif *Jacob* tribal ou géographique, dont les listes égyptiennes de 1500 et de 1300 gardent le souvenir, correspondait à peu près au territoire du Benjamin historique. Quant à Jacob héros, nous sommes assez bien renseignés sur la manière dont il rencontra et conquit le dieu de Bethel, si tant est qu'on puisse admettre, comme nous l'avons fait après d'autres, que la scène déplacée du *combat divin* se rapporte à ce drame, et que les morceaux déchirés de la primitive légende doivent être rajustés en conséquence. Dans ce mode de reconstruction, Jacob, inopinément attaqué par le dieu, l'a terrassé et contraint à livrer le secret de son nom, après quoi le dieu s'est présenté à lui au grand jour, pour une entrevue amicale qui constitue l'acte initial du culte. Et Jacob, lisons-nous, donna au lieu son nom de *Beth-el*, « Maison de Dieu. » Mais nous restituons que le nom ainsi interprété et utilisé était, primitivement, le nom même du dieu de la place, qui fut soigneusement effacé par l'adaptateur israélite de la toute première époque ; et nous relevons que l'époque israélite connaissait encore très bien le nom primitif et véritable de la ville, qui était *Luz*.

C'est également Jacob que, dans la tradition israélite, nous trouvons en scène comme fondateur de Sichem ; mais il y a de graves présomptions, nous l'avons vu, que dans la légende sichémite primitive le fondateur était Joseph, dont il est conservé d'ailleurs que le « tombeau » est à Sichem, et que Joseph fut déplacé de l'histoire et remplacé par Jacob, au cours des remaniements exigés par l'organisation générale de la légende israélite. Joseph remis en place, d'ailleurs, on ne sait de l'instauration religieuse de Sichem que le fait qu'il « éleva un autel... » ; le drame de la révélation, dans son détail, est perdu plus complètement encore qu'à Beer-Sheba. Très remarquablement, par ailleurs, une fortune analogue

à celle dont nous bénéficions à Beer-Sheba et à Bethel, nous garde le nom du dieu immémorial de Sichem : *Baal-Berith* ou *El-Berith*, « Dieu d'alliance ».

La légende de Bethel est la seule, comme on voit, dont il nous reste des vestiges permettant de reconstruire l'histoire de la révélation en ses scènes caractéristiques, l'agression divine aboutissant à la victoire du héros, maître désormais du dieu et de ses secrets, la manifestation amicale qui suit et accuse la soumission du dieu, son alliance et son culte instauré. La légende ainsi organisée est le titre justificatif de propriété des détenteurs d'un sanctuaire, descendants du fondateur mythique ; et un grand intérêt de la légende cananéenne de Bethel avec Jacob, réside en ce qu'on la retrouve pareillement construite, *combat divin* suivi de l'entrevue amicale du héros avec le dieu, pour expliquer, chez les Israélites de la période anté-palestinienne, comment le dieu national fut rencontré et conquis, à Kadesh, par Moïse. Le parallélisme des légendes de fondation de Jacob à Bethel et de Moïse à Kadesh est une des plus frappantes manifestations de la parenté spirituelle, de l'identité d'instinct religieux qu'il y avait, aux abords de 1700 ou 1500 av. J.-C., entre les Cananéens dès longtemps installés en Palestine et les « Hébreux » dont plusieurs peuples, au désert environnant, étaient encore à l'état nomade.

***

Surviennent en Palestine les Israélites. La conquête est longue et progressive ; l'installation accomplie, peut-être, vers l'an 1300. Dans l'état stabilisé qui suit, les nouveaux venus sont partout en contact avec une population indigène nombreuse, encore organisée civilement et religieusement, encore invaincue et redoutable en ses plus fortes citadelles. On voit alors commencer, en Israël, un travail littéraire d'un genre nouveau, sans rapport avec les élaborations antérieures. Jusqu'à ce jour, le trésor israélite comprenait seulement les souvenirs de l'organisation nationale et religieuse au désert,

déjà tout à fait légendaires, et les souvenirs tout frais de la période de la conquête. On se tourne maintenant vers la légende locale des pays occupés, on l'exploite et on transpose artificiellement ses épisodes en *explication* et *justification* de la présence et de la domination d'Israël en Palestine.

La tendance qui gouverne ce travail est sans doute complexe. Il ne faudrait pas croire qu'on ait là une vaste entreprise de « forgerie » de titres, ordonnée dans un but politique et administrativement organisée : où est l'autorité, d'ailleurs, qui eût pu donner l'ordre ? Certes, le compositeur israélite des plus anciens stades profita des entrevues initiales du dieu israélite avec les héros *israélitisés*, pour faire prononcer par le dieu des promesses solennelles de propriété du pays pour le peuple futur ; et cela est extrêmement analogue, de procédé et d'esprit, à ces fausses chartes de propriété dont les sacerdoces antiques nous ont laissé de nombreux exemples, et qu'on rédigeait en les attribuant à quelque autorité vénérée et extrêmement ancienne. Mais ici, l'on sent très certainement autre chose, le besoin spontané, instinctif et en quelque sorte sincère, que les dieux du pays conquis soient le dieu national lui-même, qu'ils aient toujours appartenu à Israël et aient été révélés par des Israélites. Si Jacob est transposé en ancêtre du peuple, et son dieu de Bethel déclaré identique à Iahve, on ne manquera point de tirer de là d'utiles conséquences légitimatrices ; mais c'est avant tout parce qu'il était irrésistiblement nécessaire que les choses fussent ainsi. Il n'y a là, en somme, que le besoin de transfigurer le pays conquis en une patrie véritable ; instinct et opération dont on trouverait d'autres exemples, sans peine, dans l'histoire des conquêtes antiques.

Dans le détail, le travail d'adaptation de la légende est extrêmement simple. On prend les héros locaux — l'effort paraît avoir porté sur quatre principaux d'entre eux, du sud au nord l'Isaac de Beer-Sheba, l'Abram d'Hébron, le Jacob de Luz-Bethel et le Joseph de Sichem — et l'on déclare, ici ou là, que le personnage fut un ancêtre d'Israël. Nulle cohésion tout d'abord, point de généalogie organisée comme il sera

nécessaire dans les œuvres d'affabulation générale que les sources immédiates de J et de E comportaient déjà sans doute. Pour les premiers jours, nous ne nous tromperons guère en imaginant, chez les Israélites, la composition ou plutôt la rédaction adaptée d'un petit livre de Jacob et de Bethel, d'un autre livre d'Isaac et de Beer-Sheba, et ainsi de suite. On y conserve toutes les circonstances des légendes indigènes de fondation et leurs personnages subalternes, Sara, épouse d'Abraham, Rachel épouse de Jacob ; on efface seulement avec le plus grand soin le nom du dieu de la place, pour le remplacer par la désignation du dieu israélite[1]. Et s'il arrive — peut-être pour des raisons de convenance « internationale » ou « intersacerdotale », car ce travail littéraire était pacifique et ne voulait choquer personne — que Iahve fût trop difficile à nommer là explicitement, on substituait à ce nom une périphrase, *El Elohe Israel*, « Dieu qui est le dieu d'Israel », à Sichem, *El olam*, « Dieu éternel », à Beer-Sheba.

L'essentiel est dès lors accompli. Immédiatement après se greffent sur les légendes des détails ou épisodes d'*utilisation légitimatrice*, organisés dans un remarquable esprit d'opportunité variée et ingénieuse. A Bethel, le dieu conquis par Jacob lui promet solennellement, outre son amitié, sa protection et son alliance, la possession du pays pour ses descendants (transmis par J). A Sichem, l'installation de l'ancêtre fondateur — Joseph très probablement, nous le savons — était présentée comme l'objet d'une tractation paisible et juridique avec les indigènes (transmis par E), de manière tout à fait analogue à la négociation qui rendait Abraham possesseur, à Hébron, du lieu sacré de Macpela (transmis par P, source ancienne très probable). Assez pareillement,

1. Lorsque le nom du dieu pré-israélite surnage dans la relation, c'est le plus souvent, nous le savons, loin de toutes les histoires de révélation, dans quelque vestige de légende locale comme pour « Terreur d'Isaac », le dieu de Beer-sheba, ou dans une authentique tradition de l'époque historique comme il a lieu pour le *Baal-Berith*, « Dieu d'alliance », de Sichem, ou encore dans quelque allusion religieuse comme celle de l'orthodoxe qui met en parallèle le vieux dieu *Bethel* avec le Kamosh moabite.

à Sichem encore, un beau fragment d'épopée pastorale racontait que la fille du héros israélite ayant été ravie par le fils du prince sichémite, pour leur grand bonheur à tous deux, une alliance amicale en était résultée, comportant la libre installation de l'Israélite et l'échange des épouses entre les deux peuples. Mais en même temps, les souvenirs trop vrais des guerres de la conquête donnaient lieu à la production d'un récit tout différent, une sauvage histoire de l'enlèvement de Sichem par la force et la ruse, du massacre et du pillage (une trace dans E). Après quoi les deux histoires mordirent l'une sur l'autre et se fusionnèrent de la plus étrange façon, le bel épisode d'alliance heureuse détourné de sa conclusion pour aboutir à l'action violente contre les Sichémites (ainsi transmis par J et E, peu différemment, avec le personnage de Jacob). Le récit n'en tendait pas moins, toujours, à l'affirmation de la même situation importante : l'acquisition du pays de Sichem par le « patriarche ».

A Beer-sheba l'Isaac fondateur, israélitisé, affermit son droit de propriété sur le pays de différente manière encore. En ce point critique de la frontière, à la porte du steppe et non loin de la mer, les contestations avec les Philistins étaient fréquentes et gênantes. Faisant « d'une pierre deux coups », on emploie Isaac à négocier avec le Philistin Abimelek de Gerar le respect du territoire israélite, qui implique la reconnaissance de l'appartenance israélite de Beer-sheba et du sanctuaire (transmis par J et E).

Sous réserve de quelles adaptations utilisatrices les vieilles légendes cananéennes restaient intactes, et les héros israélitisés conservaient, sans nul doute, les particularités de leurs figures anciennes. A Bethel, le drame de la fondation se déroulait sur son plan primitif, agression de Jacob par le dieu inconnu, victoire du héros, conquête et révélation du dieu, instauration du culte ; enchaînement qui devait être gravement rompu, avant J, à un stade de remaniement et pour des raisons qu'on n'aperçoit pas bien. Assez différemment, l'Abraham d'Hébron était l'objet d'un travail spécial, consistant en une sorte d'amplification grandiose de sa figure. Cette évo-

lution est sans doute corrélative, à son origine, des premiers essais d'organisation généalogique, lorsqu'on décida qu'Abraham était le plus ancien des « patriarches », le père de tous les autres. Nous ne savons point pourquoi le héros d'Hébron fut choisi pour ce rôle. Mais il en résulta, à un stade plus ou moins avancé de la construction légendaire d'ensemble, qu'Abraham fut le premier immigré des régions euphratéennes en Palestine, et qu'il arriva à constituer une sorte de trait d'union entre la légende cosmogonique, d'origine babylonienne, et la période même des « patriarches » ; outre quoi, il était le plus ancien, le véritable ancêtre du peuple. C'est cette situation éminente qui détermina, semble-t-il, le développement d'un véritable *cycle d'Abraham* en Palestine, accaparant de nombreux épisodes auxquels le primitif personnage était tout à fait étranger. En son voyage de Harran à Hébron, du nord au sud de la Palestine, on le fait s'arrêter à Sichem et à Bethel, pour y accomplir les actes de fondation, par avance sur les scènes des légendes authentiques de ces localités (transmis par J). Plus caractéristiquement, on l'introduit dans l'histoire de la frontière philistine et de Beer-sheba, en transposant à son nom, en parfait parallélisme, les actions d'Isaac (transmis par J). Plus encore, on fait aller Abraham en Egypte, où il est le héros d'un épisode caractéristique de l'histoire d'Isaac à Gerar, celui de l'épouse ravie ou convoitée par le roi étranger (transmis par J). Ici toutefois, nous le savons, la filiation des versions légendaires est telle qu'Abraham y paraît en personnage premier : la forme originale de l'histoire *de l'épouse* est celle d'Abraham et Sara en Egypte, d'où est sorti le petit épisode similaire et très atténué qu'on forgea pour contribuer à l'histoire d'Isaac chez le roi de Gerar ; les deux épisodes passèrent dans J, où E les devait trouver et en tirer, pour l'histoire d'Abraham chez le roi de Gerar, une troisième forme.

En somme, le cycle *abrahamique* enrichissait et compliquait notablement le faisceau des légendes de fondation et d'installation qui, fort antérieurement à J, se juxtaposaient, s'entrecoupaient ou se fusionnaient en chaque place. Dans le temps même de cette floraison légendaire un peu confuse, la

généalogie patriarcale s'organisait, non sans tâtonnements certes. Abraham fut le père d'Isaac, et Isaac le père de Jacob ; mais ce n'est point immédiatement que Jacob devint le père de Joseph. On a trace d'un état dans lequel Jacob, père de dix tribus, et Joseph, père des seuls Ephraïm et Manassé — un souvenir subsistait-il de la portée géographique primitive du Joseph de Sichem ? — se présentaient en quelque sorte de front, chefs de lignée de deux fractions distinctes du peuple ; ce qu'on régularisa ou unifia, ensuite, en subordonnant Joseph à Jacob comme fils, et faisant adopter par Jacob, paternellement, les deux fils de Joseph (transmis par J et E). Dès lors, seulement, Jacob devenait le représentant généalogique d'Israël entier, et l'on put insérer, dans le récit de l'entrevue de Jacob avec le dieu à Bethel, le décret divin imposant à Jacob le nom du peuple (transmis par E).

Tout ce travail préparatoire était achevé, et sans doute aussi les enchaînements généraux de l'histoire légendaire arrêtés en bien des parties, avant que J commençât d'écrire. Le puissant écrivain que l'on désigne par J a été bien souvent étudié quant à son esprit et à son style, qui ne nous intéressent pas immédiatement ici. Nous rappellerons, par contre, cela est non moins connu, que J, compositeur, est également, et partout, compilateur, et qu'il reproduit ses sources sans nulle tentative de rapprochement critique. A cela nous devons de trouver, chez lui, la légende des instaurations patriarcales dans l'état de luxuriante variété que l'on constate. Il raconte la prise de possession de Sichem par Jacob, sous la forme de l'histoire hybride que nous avons résumée tout à l'heure, et dont quelque combinateur antérieur est responsable ; en l'histoire du même Jacob, il consigne la légende de la fondation de Bethel, fort mutilée à vrai dire et coupée en tronçons ; et son histoire d'Isaac conserve excellemment la relation des tractations régularisatrices avec les Philistins et de la fondation de Beer-sheba, un peu estompée quant au fait religieux central de l'originale légende. Mais en même temps, et avant tout cela dans l'ordre du récit, il enregistre la légende abrahamique intégrale, dans laquelle Abraham est en scène, non

seulement en son Hébron primitif, mais à Sichem, mais à Bethel, et à Gerar et Beer-sheba où, par avance sur Isaac, il traite avec les Philistins et fonde le sanctuaire. La réduplication, en ce dernier ensemble, est extrêmement précieuse, car les versions sont indépendantes quant au détail de la rédaction, et celle d'Abraham, qui comporte des variantes pleines d'intérêt, permet en outre de combler une lacune grave de la version d'Isaac, où le fait même de l'instauration cultuelle est tombé.

De manière générale, toutefois, il est clair qu'au stade de J on ne comprenait plus guère ce qu'avaient signifié, primitivement, ces histoires de révélation d'un dieu par le héros légendaire de la place ; autrement il paraîtrait moins naturel à l'écrivain que le culte de Beer-sheba ou de Bethel fût inauguré par Abraham avant les actes similaires d'Isaac ou de Jacob dans ces places. Mais Isaac, Jacob et Abraham n'avaient-ils pas complètement perdu, dès lors, leur original caractère de héros locaux? Ils étaient ancêtres israélites, représentants du peuple entier en une place ou bien une autre. Et il faut noter encore que, dans l'esprit du compilateur antique, la réduplication d'une histoire, à deux époques distinctes du récit, confirme la vraisemblance au lieu de l'ébranler : ce qu'Abraham a fait à Gerar et Beer-sheba, au temps d'un roi Abimelek, pourquoi Isaac ne l'aurait-il point fait pareillement, au temps d'un autre roi Abimelek ? Il est bien naturel aussi, du même point de vue, que la femme d'Isaac puisse être convoitée par le roi philistin, puisque la femme d'Abraham, en Egypte, avait été ravie par le Pharaon ; E, nous le rappellerons plus loin, a jugé bon d'enrichir encore la série des formes de ce dernier épisode.

En nulle place toutefois, chez J, la perte du sens légendaire primitif ne se manifeste aussi visiblement que dans le domaine de la légende de Jacob et de Bethel. Antérieurement à J, on ne sait au juste sous quelle influence, les deux scènes du drame divin ont rompu leur attache, et le *combat*, qui dans l'enchaînement normal préparait l'entrevue d'alliance, a été rejeté plus loin à distance de plusieurs chapitres, de manière curieusement analogue, nous l'avons signalé, au fractionnement suivi d'intervertion que subit la contemporaine histoire de la

révélation de Kadesh par Moïse. Et dans la scène même du combat la défaite du dieu, incomprise et certainement choquante, était atténuée, comme voilée, aboutissant à la bénédiction du héros par le dieu au lieu de la révélation du nom divin qui dans la forme première était le prix de la lutte. L'épisode du nom demandé, chez J, ne sert plus qu'à introduire les paroles du dieu imposant à Jacob le nom d'Israël.

Avant de quitter J, rappelons qu'à son initiative de compositeur d'ensemble doit être attribuée, selon toute apparence, cette grave altération consistant dans le déplacement de Joseph de la légende de Sichem. Ayant ordonné et fixé l'histoire de la migration en Egypte des fils de Jacob et de l'ultérieure sortie d'Egypte, nécessaire pour que les événements du plan historique, le séjour au désert et la véritable conquête de la Palestine, pussent être mis en place, et ayant composé de toutes pièces l'histoire de Joseph, telle que nous la connaissons, pour amener la venue en Egypte de ses frères, J se trouva dans l'impossibilité de conserver, agissant dans la Palestine centrale, un personnage qui passait en Egypte sa vie entière depuis la jeunesse. Il prit le parti de supprimer Joseph de la légende de Sichem, où son nom fut partout remplacé par celui de Jacob que nous y trouvons. J fit-il attention qu'il y avait à Sichem, cependant, un « tombeau » de Joseph impossible à supprimer ? Très soucieux de cette situation, un peu plus tard, l'écrivain de E devait expliquer que le corps de Joseph fut rapporté d'Egypte et inhumé à Sichem, et que d'ailleurs le domaine de Sichem avait été légué à Joseph, par son père Jacob, en disposition spéciale : par où nous arrivons assez heureusement à retrouver la forme antérieure de la légende de Sichem, *joséphite* en sa totalité.

***

L'écrivain de E travaille sur des sources extrêmement semblables à celles de J, et bien probablement a sous les yeux le livre de J lui-même. On le voit notamment, dans le domaine qui nous intéresse, aux faits suivants :

Dans la légende de l'installation à Sichem, l'histoire de la fille de Jacob, où sont fondus de si étrange manière deux récits très dissemblables et primitivement indépendants, a été recueillie sous cette même forme par E comme par J ;

L'histoire d'Abraham et Sara chez Abimelek de Gerar, de E, est un compromis entre deux histoires de J, celle d'Abraham chez le roi d'Egypte et celle d'Isaac chez Abimelek de Gerar, et elle suppose la connaissance de ces deux histoires ;

L'histoire d'Abraham à Beer-sheba, de E, est un décalque exact de l'histoire d'Isaac à Beer-sheba de J ;

Dans l'histoire de Jacob, les deux lambeaux désarticulés de la légende de Bethel, le combat et la scène cultuelle initiale, se trouvent dans le même ordre dans J et dans E, et les textes des deux livres s'entremêlent aux deux places : le compilateur de JE a fait les imbrications, mais il est difficile de le tenir pour responsable d'une ordonnance préalable des chapitres pris dans les deux recueils.

Cette entière dépendance de E par rapport à J, quant à la documentation, ne l'empêche point de présenter très librement l'histoire des patriarches et de l'instauration des sanctuaires, dans l'esprit des préoccupations de sa composition. Les directions de l'écrivain, en la matière, sont généralement les suivantes : très pénétré de l'importance des sanctuaires du nord, Bethel et Sichem, il ne traite des places du sud que négligemment ; à Bethel et à Sichem, il s'attache avec prédilection aux objets cultuels de son temps même ; dans l'ordre de l'affabulation générale, il discute, élague et clarifie, supprimant les répétitions d'épisodes qui résultent encore, chez J, de la juxtaposition de la légende d'Abraham à celle d'Isaac ou de Jacob en toutes les places sacrées.

Commençons par le sud. E est indifférent à la légende d'Hebron au point de la laisser tomber complètement. Non que la figure d'Abraham ait perdu de son importance à ses yeux, bien au contraire, comme on voit par l'attitude de l'écrivain vis-à-vis du cycle de Gerar et de Beer-sheba, dans lequel la compilation de J admettait une légende d'Isaac et une légende d'Abraham presque entièrement parallèles. S'imposant de

choisir entre les deux, E sacrifie Isaac pour laisser Abraham en scène ; hâtivement d'ailleurs, il démarque pour Abraham l'histoire du « *serment* » de Beer-sheba telle que J la racontait d'Isaac ; cette nouvelle histoire d'Abraham à Beer-sheba, se trouvant doubler celle d'Abraham à Beer-sheba que J comportait déjà, les deux versions seront jointes et mêlées par le compilateur de JE. Mais E fait bien mieux ; voulant une relation complète, et s'avisant que chez Abimelek de Gerar, dans J, la légende abrahamique n'a rien qui corresponde à l'épisode de l'épouse menacée qu'on trouve dans la légende d'Isaac, E comble ce qu'il pense être une lacune, et pour cela construit une histoire d'Abraham et Sara à Gerar dont les circonstances tiennent le milieu entre celles des deux versions connues de J, d'Abraham en Égypte et d'Isaac à Gerar.

Lorsqu'il s'occupe des places du nord, E travaille tout autrement ; il connaît les sanctuaires et dans une certaine mesure nous les fait connaître. Touchant Sichem, il emprunte, à vrai dire, à J ou à la source immédiate de J, l'histoire de Dina fille de Jacob, ce bizarre et fort ancien mélange d'une légende d'installation amicale et d'une légende de conquête violente ; mais en même temps, il enregistre le fait de la fondation cultuelle par Jacob après installation consentie, il prend en note, en plusieurs places, l'arbre sacré, déjà vénéré de Jacob, et la pierre dressée sous l'arbre, le tombeau de Joseph, enfin le temple du dieu de la ville, ce *Baal-Berith* ou *El-Berith*, « Dieu d'alliance », dont il paraît bien que le nom persistait, à l'époque historique, malgré l'affirmation de la présence de Iahve, malgré des appellations orthodoxes telles que *El Elohe Israel*. Quant à l'important « tombeau » de Joseph, E en est préoccupé tout spécialement ; d'après la peine qu'il se donne pour expliquer son origine, on croirait vraiment qu'à Sichem, du temps de l'écrivain, certaines circonstances de la légende régnante semblaient surprenantes, et qu'il surnageait un souvenir de la forme ancienne dans laquelle Jacob n'avait pas encore été substitué au Joseph fondateur.

A Bethel, même souci de consigner le détail cultuel réel. Le drame de la révélation est de rédaction entièrement neuve,

indépendante du lambeau parallèle de J, insuffisant et privé d'un début indispensable. E restitue cette scène initiale, dans le vieux décor du songe de l'échelle [1], qui révèle la présence de la divinité ; il fait dresser par Jacob, en monument, la pierre levée qui indubitablement marquait le centre du sanctuaire historique, de même que celle qu'on voyait à Sichem et une foule d'autres en d'autres lieux ; il donne à entendre en fin de compte que Jacob a instauré le temple même de Bethel, cette « maison de Dieu » en laquelle Jacob et ses tenants, désormais, viendront payer à Dieu la dîme[2].

On ne comprendrait point complètement, d'ailleurs, l'attitude et les intentions de l'auteur de E, si on ne les tenait dans le rapport nécessaire avec l'histoire de cette longue et féroce hostilité que déployèrent les Judéens contre les vieux sanctuaires du pays et spécialement du Nord, du jour de la séparation des deux royaumes, et qui ne prit fin qu'avec le triomphe de l'exclusivisme orthodoxe de Jérusalem au temps de Josias. La division de l'autorité royale et du territoire avait servi le maintien des religions locales dans toutes les vieilles places, et il est bien probable que lorsque Jeroboam I, vers 930, « instaura » les images de Iahve-taureau, les *veaux d'or* des sanctuaires de Dan et de Bethel[3], il ne fit que sanctionner ce qui existait là de temps immémorial[4]. Dès lors, contre ces temples du Nord et leurs « sacerdoces n'appartenant pas aux fils de Levi », les organisations religieuses de Juda durent partir en guerre, et

1. Très primitivement l'épisode du songe de l'échelle des anges, dans la légende de la place, peut être une simple explication du nom de *Porte des cieux*, à supposer que cette appellation tienne étroitement à la localité, que par exemple elle soit le propre nom du sanctuaire.

2. Quant au vieux *combat divin* déplacé du début du drame de la révélation, E le trouve dans J, fort défiguré déjà comme nous le rappelions plus haut, et ne le laisse point perdre ; il achève seulement d'y détruire ce qui subsistait encore du sens légendaire de la première époque, en substituant à la défaite du dieu par le héros, incompréhensible et inadmissible, la naturelle victoire du dieu sur l'homme, qui se retire blessé et heureux de n'avoir point péri. Le J et le E du *combat* ont été imbriqués, ensuite, par le compilateur, donnant lieu au mélange qui nous est transmis et dont l'analyse et l'explication, comme on sait, ont été assez difficiles.

3. I *Rois* XII, 28-33.

4. Dussaud, *Origines cananéennes*, 1921, p. 231.

quelques échos retentissants de la lutte nous parviennent dans les écrits des prophètes judéens du VIIIe siècle. L'œuvre entier d'Osée est une malédiction contre Israel-Ephraïm, Samarie, et leurs cultes, pami lesquels celui de Bethel — on se rappelle la sarcastique satire du prophète sur Jacob et la légende du lieu[1], — celui de Gilgal[2], et celui du « veau de Samarie » : « un ouvrier l'a fabriqué... c'est pourquoi le veau de Samarie sera mis en pièces »[3]. Isaïe condamne, de même, ceux qui « se prosternent devant ce que leurs doigts ont fabriqué »[4] ; l'allusion, d'une discrétion voulue, est bien conforme à cette règle de suppression du nom des divinités abhorrées, de leur extermination par le silence, qu'on trouve formulée par Osée lui-même[5]. Amos invective ceux qui fréquentent Bethel, Gilgal et Beer-sheba[6], il annonce la destruction de Bethel[7] ; il prophétise, en général, contre les sanctuaires d' « Isaac » et d' « Israel », et en termes bien intéressants, relate sa querelle, à Bethel même, avec Amasia, chef du sacerdoce du lieu, qui prétendit lui interdire de continuer à prophétiser à Bethel, « sanctuaire royal » et « maison royale », et fit appel à l'autorité du roi, Jéroboam II, contre le Judéen perturbateur[8].

Les vieux sanctuaires du Nord et du Sud, Beer-sheba comme Bethel et Samarie, étant englobés dans le même anathème, cette violente campagne ne doit point être interprétée comme se rapportant à une sorte de guerre religieuse entre les deux royaumes ; elle est menée par Jérusalem contre tous les cultes de la périphérie indistinctement, et l'on se tromperait, sans doute, en imaginant qu'en Israël, dans le même temps, d'autres prophètes se dressaient contre la religion de Jérusalem

1. *Osée*, XII, 4-5.
2. *Osée*, IV, 15, IX, 15.
3. *Osée*, VIII, 5-6.
4. *Isaïe*, II, 8, XVII, 8.
5. *Osée*, II, 19 ; cf. Dussaud, *Origines cananéennes*, p. 233, qui remarque que dans la relation de la destruction du lieu de culte de Bethel par Josias (II *Rois*, XXIII, 15), de même, on évite de nommer l'idole.
6. *Amos*, IV, 5, V, 5.
7. *Amos*, III, 14 : « Je frapperai l'autel de Bethel, les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre. »
8. *Amos*, VII, 10 et suiv.

au nom de quelque orthodoxie de Bethel, de Dan ou de Sichem. Autant que nous l'apercevons, l'attitude des sacerdoces du Nord restait celle d'une défensive prudente, basée sur la haute ancienneté des places de culte, leur appartenance aux patriarches, qui était le noyau même de leurs traditions fondamentales, voire des suppositions plus audacieuses référant les objets du culte à Moïse lui-même. L'ensemble de leur doctrine a passé dans le livre de E, où nous la retrouvons dans des conditions de clarté très bonnes.

Comme nous l'exposions plus haut, E recueille de véritables notices descriptives des sanctuaires (Sichem, Bethel), consigne avec soin les lieux sacrés de Joseph et les histoires de fondation effectuées par Jacob, et, touchant particulièrement Bethel et le dieu de Bethel, s'attache à indiquer que son culte est légitime et vénérable entre tous, étant celui des patriarches et nommément des fils de Jacob en leur totalité[1]. Il recueille même et nous transmet cette étonnante histoire du *veau d'or* de l'Exode, tentative des sacerdoces intéressés pour reporter à Moïse l'institution des images de Iahve-taureau qu'on adorait à Dan et à Bethel, ainsi qu'il nous est rapporté dans l'histoire de Jéroboam I, et qui devaient persister, notamment à Samarie-Sichem, comme il ressort des invectives d'Osée. Tout à fait de la même manière, en Juda, on avait attribué à Moïse le serpent d'airain du sanctuaire de Jérusalem, que sous Ezéchias on devait détruire[2]. « Moins heureux que pour le serpent d'airain, nous n'avons pas le texte du clergé de Bethel concernant le *veau d'or*, mais seulement une réfutation de ce texte, qui, à vrai dire, utilise largement la version éphraïmite[3]. »

En somme, le document E, fidèle reflet de l'esprit des sanctuaires du Nord, et les prophètes judéens du VIIIe siècle, ennemis de ces sanctuaires, juxtaposent et complètent réciproquement leurs témoignages. La lutte avait atteint, dès leur époque,

1. *Gen.* L, 17 ; cf. Dussaud, *loc. cit.*, p. 236-237, 241.
2. II *Rois*, XVIII, 4.
3. Dussaud, *loc. cit.*, p. 243-244 : dans *Ex.*, XXXII, 1-6, l'histoire éphraïmite de l'instauration du *Veau* au temps de l'Exode, est à peu près intacte.

son plus haut degré de violence, mais c'était encore simple querelle religieuse, polémique entre sacerdoces, sans les sanctions matérielles pour lesquelles le triomphe politique de l'un des partis est nécessaire. Dès la fin du VIIIe siècle, toutefois, l'orthodoxie jérusalémite prenait le dessus et la destruction purificatrice commençait de sévir, au moins en Juda[1]. Quelque temps auparavant, déjà, le royaume d'Israël s'était effondré. Les vieux sanctuaires tinrent bon l'espace d'un siècle encore ; ils disparurent en grande partie, bien probablement, dans la catastrophe que paraît avoir été la grande entreprise de dévastation qu'on poursuivit sous Josias, dans la dernière partie du VIIe siècle.

***

Josias purgea le temple même de Jérusalem et le district de Jérusalem des objets de cultes extérieurs qui s'y trouvaient encore en foule, et détruisit tous les lieux de culte « depuis Geba jusqu'à Beer-sheba[2] » ; et « il renversa aussi l'autel qui était à Bethel, et le haut-lieu qu'avait établi Jeroboam fils de Nebath... il brûla le haut-lieu et le réduisit en poussière, et il brûla l'idole[3] ». La prophétie d'Amos était réalisée.

C'est dans l'atmosphère de conformisme théocratique de cette époque, qu'il nous faut situer la rédaction du *code sacerdotal*, le *document P*, dont nous remarquerons, d'abord, que l'auteur a ajouté peu de chose à la légende des patriarches comme instaurateurs des lieux sacrés. La principale de ses additions consiste dans le gauche et prolixe récit de l'acquisition, par Abraham, de la place de Macpela, à Hébron, où il ensevelit Sara avant d'y aller reposer lui-même. On songe, toutefois, que ce tombeau d'Abraham et de Sara devait être particulièrement important parmi les vieux objets sacrés d'Hébron, si bien qu'il est peu probable que les données de P à ce sujet ne soient pas en provenance de quelque source ancienne.

1. Pour le règne d'Ezéchias, II *Rois*, XVIII, 3-5.
2. II *Rois*, XXIII, 4-20.
3. *Ib.*, XXIII, 15.

P se complait vivement à revenir sur les promesses que Dieu fit aux patriarches, de la possession du pays réservée à leurs descendants. J savait déjà, nous l'avons rappelé, qu'à Bethel Dieu avait parlé à Jacob en ces termes. P surajoute qu'en son entrevue d' « alliance » avec Abraham, Dieu lui avait déjà fait la même promesse (XVII, 8) ; qu'elle fut évoquée par Isaac en sa bénédiction à Jacob (XXVIII, 1-3) ; qu'après avoir parlé à Jacob à Bethel, enfin, Dieu lui apparut à Bethel une deuxième fois et répéta la promesse encore. A cette dernière occasion, en outre, P reprend de JE que Dieu imposa à Jacob le nom d'Israel, mais sous sa plume cela est très bref, et peut-être ne comprend-il plus parfaitement bien la chose.

Il est assez remarquable que les manifestations de Dieu à Bethel agréent au rédacteur du code sacerdotal, et qu'il les utilise sans que son orthodoxie jérusalémite en soit gênée. On lit, chez le vieux prophète du VIIIe siècle, que Jacob « lutta avec l'ange, et le domina, et l'ange pleura et lui demanda grâce ! Mais à Bethel il le trouva, et là il s'entretint avec lui. » Le rédacteur de P, très simplement, prend la chose au pied de la lettre ; il pense qu'en effet c'est à Bethel que Dieu a parlé à Jacob. Et pourquoi pas à Bethel, d'ailleurs, puisque le temple de Jérusalem n'existait pas encore ?

En fait, le pieux rédacteur avait beau jeu pour pardonner aux souvenirs hétérodoxes du Nord. Hébron, sans doute, était hors de cause ; la place avait toujours été respectée, et ses lieux sacrés devaient être encore mentionnés par les écrivains de la période gréco-romaine. Mais les autres sanctuaires excentriques, d'un bout à l'autre du pays, étaient détruits ou bien achevaient de s'éteindre ; et de même que Bethel, le Gilgal de Jéricho et le Beer-sheba de la frontière du sud n'étaient plus guère que des cadavres.

Raymond Weill.

LE SOUPER CHEZ LA SORCIÈRE

Le jeûne est une pratique religieuse très répandue, dont on peut citer de nombreux exemples empruntés aux civilisations les plus diverses. Quand on essaie de les classer, ils semblent pouvoir tous se répartir en deux groupes : 1° le jeûne *expiatoire*, qui a un caractère ascétique et pénitentiel ; 2° le jeûne *préparatoire*, qui a pour objet d'opérer le passage à un état spécialement réceptif, en vue d'un acte religieux pour lequel ce dernier état est jugé indispensable.

Je ne m'occupe ici que du jeûne préparatoire. Il peut lui-même être envisagé sous deux aspects : 1° on jeûne (parfois même on prend médecine) pour débarrasser le corps en vue de l'absorption d'un aliment sacré, censé contenir une substance divine ; c'est le jeûne qui précède obligatoirement toutes les formes de communion ; 2° on prépare l'esprit, en affaiblissant le corps, à entendre des oracles ou à recevoir des visions. C'est le jeûne dont il est question dans le livre de Daniel (II, 16) et sur lequel, dans un passage souvent cité, a insisté Tertullien (*De animâ*, 48). Si l'un des juges de Jeanne d'Arc lui a posé des questions qui semblent d'abord étranges sur l'état plus ou moins prolongé de jeûne où elle se trouvait quand elle entendit pour la première fois des voix[1], c'était avec l'espoir de lui faire dire qu'elle était à jeun depuis longtemps, ce qui eût permis d'invoquer une raison d'ordre physique pour écarter le fait miraculeux.

***

Supposons maintenant qu'un personnage, que nous appellerons le *postulant*, croie nécessaire d'aller consulter d'urgence

1. Quicherat, *Procès*, I, p. 52.

une sorcière — nous dirions un *medium* — qui demeure loin de lui et, comme la plupart des *mediums*, ne donne ses consultations que la nuit. Il faudra, pour se préparer à voir ou à entendre, qu'il jeûne toute la journée et que, la nuit venue, il se mette en route. Il arrivera chez le *medium* dans l'état voulu, voisin à la fois de la surexcitation et de la défaillance. Le *medium* trouvera d'autant plus de facilités pour exercer sur lui ses prestiges. Mais, la séance une fois terminée, le *medium* ne pourra pas renvoyer le postulant à travers la nuit noire et toujours à jeun. Entré dans l'état réceptif par le jeûne, il doit en sortir par un repas. Mais comme il n'y a pas d'auberge aux environs, le repas doit être servi en pleine nuit, par le *medium* et à son domicile : c'est ce que j'appelle *le souper chez la sorcière*. Quel sera le menu de ce repas? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il ne sera probablement pas abandonné au hasard — au hasard de la fourchette ; il y aura, tout au moins, quelque élément de repas rituel.

***

Quelle est cette histoire dira-t-on? Les lecteurs assidus de la Bible l'ont déjà reconnue : c'est l'histoire de Saül chez la devineresse, *vulgo* pythonisse d'Endor. Mais le texte biblique (I Samuel, XXVIII, 7-25) est loin de présenter la tenue logique de celui que je propose de lui substituer. Il a été rédigé par un homme qui avait sous les yeux deux récits un peu différents, les a combinés ou juxtaposés sans se soucier de dittographies et même de contradictions, mais s'est, en revanche, beaucoup soucié d'éliminer ce que les textes antérieurs avaient de trop nettement païen. Établissons cela rapidement par l'analyse.

Samuel est mort depuis peu. Saül, roi d'Israël, pressé par les Philistins, consulte vainement l'Éternel par les moyens licites sur lesquels il est inutile d'insister. En désespoir de cause, il se fait indiquer par ses compagnons (c'est donc sur eux que retombe le blâme) une sorcière qui réside à Endor et arrive chez elle de nuit avec ses gens[1]. Saül, qui a récemment con-

1. Sir J. G. Frazer a élégamment dramatisé cet épisode (*Folklore in the O. T.*, t. II, p. 520).

damné les devins à la mort ou à l'exil, ne veut naturellement pas se faire connaître. Il demande à la femme de lui révéler l'avenir et d'évoquer celui qu'il nommera d'entre les morts. La femme lui répond : « Mais tu sais que Saül a exterminé du pays devins et nécromanciens ; pourquoi donc me tends-tu un piège pour me faire mourir? » Alors Saül lui jure par Dieu qu'elle n'aura, en cette affaire, aucun danger à courir.

Ainsi présenté, le texte ne résiste pas à l'examen. Si la sorcière prend Saül pour un espion, un agent provocateur, tous les serments du monde ne la sauveront pas après qu'elle aura rendu le service qu'on lui demande. Il faut donc que, dans le récit primitif, la sorcière ait *tout de suite* reconnu Saül ; on comprend alors sa réserve, comme on comprend le serment du roi. Première incohérence. Poursuivons.

« Alors la femme dit : Qui dois-je évoquer pour toi? Et il répondit : Évoque-moi Samuel. Et quand la femme vit Samuel, elle poussa un grand cri et dit à Saül : « Pourquoi m'as-tu trompée? Tu es Saül. Et le roi lui dit : Sois sans peur. »

Incohérence et dittographie. Comment la sorcière reconnaît-elle Saül en voyant Samuel? On a déjà proposé, à juste titre, de remplacer le nom de Samuel par celui de Saül, comme dans six manuscrits de la Bible grecque, et de comprendre : « Quand la femme reconnut Saül, elle poussa un grand cri et lui dit : « Pourquoi m'as-tu trompée? Tu es Saül. Et le roi lui dit : Sois sans peur ». Donc, deux reconnaissances de Saül, deux affirmations de Saül pour rassurer la sorcière : c'est l'évidence même qu'il y a là deux récits juxtaposés. Il fallait que chacun de ces récits fût considéré comme ancien et autorisé pour que le compilateur n'ait pas voulu choisir entre eux.

Laissons, comme étrangère à notre sujet, l'évocation de Samuel par le *medium*, qui reconnaît le prophète à son costume, et les dures paroles de Samuel que Saül entend sans le voir. Effrayé de l'annonce d'une défaite et d'une mort prochaine, le roi tombe à terre tout de son long. Notons simplement qu'un instant avant, quand la sorcière avait dit voir le prophète et avant que celui-ci n'eût prononcé une parole, Saül s'était prosterné en se jetant la face contre terre.

Comme il ne s'est pas relevé dans l'intervalle, il est tombé deux fois ; autre dittographie.

Reprenons : « Saül avait été très effrayé des paroles de Samuel ; de plus, les forces lui manquaient, parce qu'il n'avait rien mangé de toute la journée et de toute la nuit. »

Ici le rédacteur ignore ou cache ce qui constitue un trait essentiel de l'anecdote. Pourquoi Saül est-il à jeun? A en croire le texte, c'est un accident ; il est à jeun, simplement parce qu'il n'a pas mangé. Aucun motif n'est allégué. Pourtant, il est sûr qu'un récit conséquent, sinon véridique, devait mentionner le jeûne préparatoire de Saül ; mais comme c'était là une pratique païenne, qui aggravait encore la faute du roi juif, le rédacteur n'en dit rien et le peu qu'il dit est incohérent.

« Alors la femme s'approcha de Saül et voyant qu'il était tout troublé, elle lui dit : Ta servante a obéi à ta voix ; elle a hasardé sa vie en écoutant ce que tu disais. Écoute à ton tour la voix de ta servante : je veux te présenter un peu de nourriture ; mange pour que tu aies de la force quand tu t'en retourneras. Mais il refusa et dit : Je ne mangerai rien ! »

La *dissimulatio veri* continue. Il ne doit pas être dit que Saül sorte du jeûne comme les païens, en participant à un repas rituel. La bonne sorcière a seulement pitié de lui ; elle veut lui rendre assez de forces pour qu'il rentre au petit jour à son camp. Saül, quoique affamé, commence par dire *non*. Ce refus lui fait honneur.

Voici maintenant la dittographie, le second récit ajouté au premier après une transition maladroite. Saül a donc refusé d'abord de manger :

« Cependant ses gens le pressèrent (encore la responsabilité rejetée sur les compagnons) et la femme aussi ; il se rendit à leurs instances et, s'étant relevé de terre, il s'assit sur la couchette. »

Ainsi, pendant la section précédente du récit, Saül ne s'était pas relevé ; il était resté la face contre terre ; comment la sorcière a-t-elle pu s'apercevoir qu'il défaillait de faim? Comment lui a-t-elle adressé sa prière, avant qu'il se fût mis

debout? Nouvelle incohérence, qui prouve que cette section est parasite, qu'elle rompt le peu de logique auquel doit prétendre tout récit original.

« Or cette femme avait un veau gras dans la maison ; elle se hâta de le tuer et prit de la farine pour faire cuire des gâteaux. Elle les apporta à Saül et à ses gens, qui en mangèrent ; puis ils se mirent en route et partirent la nuit même. »

Le voilà bien, le souper chez la sorcière, souper bien fourni, composé d'un plat de veau et de gâteaux ; mais au prix de quelles absurdités le rédacteur en a déformé le caractère ! Saül et ses compagnons, arrivés de nuit, ne partent pas au petit jour, mais la nuit même ; dans l'intervalle entre la consultation et le départ, la sorcière a trouvé moyen de tuer un veau, de le dépouiller, de le vider, de le cuire, et aussi de cuire des gâteaux. Impossibilité d'ordre culinaire. C'est par hasard qu'elle avait un veau gras dans la maison ! Ainsi le repas perd tout son cachet rituel, alors que ce caractère était encore accusé, dans le récit qu'on a altéré non sans intention, par la nature même des aliments ingérés, chair de jeune taureau, gâteaux de farine. Évidemment, ce repas était préparé à l'avance ; la part qu'y prend Saül n'est pas le résultat accidentel d'un jeûne également fortuit, mais le troisième et dernier acte de la consultation du *medium* : jeûne, évocation d'un mort, repas rituel qui constitue à la fois la sortie du jeûne et probablement — car cela seul n'est pas sûr — une sorte de communion.

Je ne pense pas qu'on puisse contester cette dernière dittographie plus que les précédentes : la sorcière offre deux fois de la nourriture. La première fois, elle essuie un refus : Saül ne veut pas manger un repas rituel. La seconde fois, Saül mange, mais c'est sur les instances de ses compagnons qui, eux, n'ont pas jeûné depuis trente heures, mais ne dédaignent pas un médianoche savoureux.

***

A-t-on des traces, en Israël, d'un repas rituel mettant fin à un jeûne rituel? J'en vois deux. D'abord, nous apprenons que,

chez les Juifs pieux, on se prépare au repas rituel de Pâques par un jeûne ; c'est, dit-on, le fils aîné qui jeûne la veille de Pâques en commémoration du miracle opéré en Égypte quand tous les premiers-nés des Égyptiens moururent, alors que ceux des Hébreux furent épargnés[1]. Voilà une bien mauvaise raison. Si l'usage est ancien, comme il semble, il a dû jadis être général ; avec le temps, l'obligation du jeûne fut restreinte au premier-né. Mais les témoignages sur le jeûne en temps de deuil, le repas de pain (ailleurs d'œufs et de lentilles) préparé en dehors de la maison mortuaire et la « coupe de consolation » jointe au « pain de deuil » qui y met fin, sont à la fois beaucoup plus anciens et plus explicites : il est impossible de les récuser[2].

***

Les observations présentées ci-dessus, que je crois assez nouvelles, permettent de saisir comme sur le vif le procédé du rédacteur final et le manque d'art avec lequel il a compilé, sans les combiner, deux rédactions, l'une et l'autre déjà atténuées, d'une série d'actes rituels. Si j'ai raison, le jeûne rituel de Saül doit augmenter le nombre de ces jeûnes qu'on a signalés dans les Livres Saints, et son souper chez la sorcière doit désormais occuper une place dans la liste des superstitions cananéennes dont ces livres ont conservé le souvenir.

S. Reinach.

1. *Jewish Encycl.*, s. v. *Fasting*. p. 348.

2. Pain de deuil, *Osée*, IX, 9 ; coupe de consolation, *Jérémie*, XVI, 7 ; manger le pain des autres, rite de deuil, *Ezéchiel*, XXIV, 17 et 22 ; repas composé de pain, d'œufs et de lentilles, toujours préparé au dehors, usage encore existant chez les Juifs pieux, *Jewish Encycl.*, s. v. *Mourning*, p. 102.

LE ROLE DE LA TRADITION ORALE

DANS LA

FORMATION DES RÉCITS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Ce n'est pas d'hier qu'on affirme le grand rôle joué par la tradition orale dans la transmission des récits consignés dans l'Ancien Testament. Tout un groupe de théologiens au XVIIe et au XVIIIe siècles estimait que Moïse avait appris par cette voie ce qu'il a su des origines du monde, et ils s'attachaient à prouver que ces traditions s'étaient perpétuées jusqu'à lui avec une fixité parfaite. Tel Pascal[1] ou Bossuet. « La vie de trois ou quatre hommes, écrivait celui-ci, remontait (de Moïse) jusqu'à Noé, qui avait vu les enfants d'Adam et touchait, pour ainsi dire, à l'origine des choses. Ainsi les traditions anciennes du genre humain et celles de la famille d'Abraham, n'étaient pas malaisées à recueillir ; la mémoire en était vive, et il ne faut pas s'étonner si Moïse, dans la Genèse, parle de choses arrivées dans les premiers siècles comme de choses constantes[2]. »

Et plus d'un apologiste, persistant dans la même voie, a célébré l'étonnante fidélité de la mémoire chez les Orientaux et, en général, dans les milieux où l'on recourt systématiquement à l'enseignement oral.

Comme moyen d'apologie, la thèse était bien fragile : il suffit de rappeler la pauvreté, la puérilité et la surprenante confusion des souvenirs que les rabbins de la Michna et du Talmud avaient conservés des tragiques événements que

1. *Pensées*, n° 870, dans l'édition Michaut (Fribourg, 1896).
2. *Discours sur l'Histoire universelle*, 2e partie, chap. III (p. 207-208 dans l'édition Firmin Didot, 1855).

leur nation venait de traverser, faisant, par exemple, de Trajan un fonctionnaire romain exécuté sur l'ordre de l'empereur[1]; ou bien qu'on se souvienne du cas de ce bédouin de la tribu des Fouqarâ qui, interrogé par les P.P. Jaussen et Savignac, leur donnait sa généalogie, c'est-à-dire ce qui, semble-t-il, devrait se fixer le plus solidement dans les souvenirs d'un primitif : cette liste remontait jusqu'à Adam en 18 générations[2]. La mémoire humaine est chose bien faillible, en Orient comme ailleurs. Mais cela n'empêcherait pas, bien entendu, qu'elle ait eu son rôle dans la transmission des traditions chez les Hébreux comme chez les autres peuples.

D'autres admettaient que les écrivains bibliques, à commencer par l'auteur de la Genèse, avaient eu à leur disposition des documents écrits. Et depuis Astruc (1753) ou plus exactement depuis qu'Eichhorn eut popularisé les idées du médecin français (1775, 1779), c'est l'étude de ces sources écrites qui a passé au premier plan. On sait comment des générations de critiques ont, au prix de bien des tâtonnements sans doute, mais avec une sagacité pénétrante, reconstitué, souvent avec un haut degré de certitude, les sources de la Genèse d'abord, puis du Pentateuque tout entier, ensuite de l'ensemble des livres historiques.

Actuellement encore, bon nombre d'exégètes s'en tiennent à l'analyse et au classement de ces sources écrites utilisées dans les livres bibliques actuels. Ils affirment bien, en général, qu'il a dû y avoir, avant la rédaction de ces antiques documents, une période de transmission orale. Mais beaucoup d'entre eux ne s'en occupent pas autrement, estimant apparemment que l'on n'en peut rien dire que de vague et d'incertain. Il est significatif, par exemple, que M. Budde, dans sa remarquable *Geschichte der althebraeischen Litteratur* (1906), n'ait pas de chapitre consacré à la formation et à la transmission orale des traditions hébraïques, du moins de celles

1. Commentaire sur la *Meguillat Taanit*, § 29.
2. *Mission archéologique en Arabie*, suppl. au Volume II, *Coutumes des Fuqarâ*. Paris, Geuthner, 1914, p. 4.

qui n'avaient pas été formulées en vers. Aussitôt après les chapitres concernant l'ancienne poésie, vient celui qui traite de la littérature historique.

Cependant l'importance de ce facteur de la tradition orale et la nécessité de l'étudier de près s'imposent de plus en plus à l'attention du monde savant.

Pour ne citer qu'un fait, des études de détail, dont quelques-unes déjà relativement anciennes, ont mis en lumière l'étroite parenté de certains récits bibliques avec des contes populaires appartenant au folklore oriental, voire au folklore universel ; ainsi l'épisode de Samson et de Dalila présente des affinités, remarquées déjà par Voltaire et amplement confirmées par Wilcken et par Sir James Frazer, avec la légende de Ptérélaos, celle de Nisos et bien d'autres. L'histoire d'Esther est apparentée d'une part au conte qui sert de cadre aux Mille et une nuits, celui dont Schéhérazade est l'héroïne, de l'autre aux mythes babyloniens d'Ichtar et de Mardouk. Le thème très répandu racontant la visite d'un dieu dissimulé sous une forme humaine, thème dont la variante la plus connue est l'aventure classique de Philémon et de Baucis, se retrouve dans toute une série de récits bibliques insérés dans les histoires d'Abraham, de Gédéon, de Manoaḥ, sans parler de la parabole évangélique du jugement dernier (Matth. 25, 31-46). L'inauguration d'un sanctuaire par un feu divin était également un motif courant dans les traditions hiérologiques de la Palestine comme dans celles de la Grèce : ainsi, disait-on, avait commencé le culte sur le rocher-autel d'Ophra (Jug. 6, 21), à l'autel du Carmel (1 Rois 18, 38), à ceux du tabernacle (Lév. 9, 24), de l'aire d'Aravna à Jérusalem (1 Chron. 21, 26), du Temple (2 Chron. 7, 1). On pourrait faire des remarques analogues pour les thèmes du sacrifice humain, de la descente d'un héros isolé dans le camp ennemi, des dieux volés, etc...

Des recherches d'ensemble ont été instituées et se poursuivent dans la voie ainsi ouverte. De là toute une floraison de travaux dont quelques-uns de premier ordre. Il suffit de rappeler ceux de Sir James Frazer (*The Folk-Lore in the Old*

Testament), de MM. Gunkel, Gressmann, et de leurs collaborateurs, MM. Hans Schmidt, Staerk, Max Haller, celui de M. Jirku[1] ou les ouvrages en français de M. Nourry[2] et de M. Harari[3].

Dans cette production, il y a de l'excellent et du moins bon. Comme il arrive d'ordinaire quand des points de vue nouveaux font leur apparition à l'horizon scientifique, certains enthousiastes croient tenir l'explication universelle ou à peu près universelle, capable de résoudre tous les problèmes. Ils découvrent partout des thèmes et des séquences. Des Allemands notamment ont érigé la méthode qu'ils appellent *traditionsgeschichtlich* en rivale et en ennemie de la *Literarkritik*, de la critique philologique et historique. Quelques esprits, M. Harari par exemple, semblent avoir vu dans le procédé nouveau un moyen de restaurer les conceptions traditionnelles. D'autres ont versé dans des fantaisies qu'il est bien permis de qualifier d'hypercritiques.

On a le sentiment que des impulsions fécondes ont été données, mais qu'il y a eu aussi des tentatives un peu désordonnées, des outrances dont il faudra revenir, comme on a dû en rabattre des hautaines prétentions qu'affichait, il y a quelque vingt ans, le panbabylonisme, cet impérialisme rétrospectif inspiré à certains assyriologues d'Outre-Rhin — et à quelques autres — par les découvertes de l'archéologie combinées avec l'histoire comparée des religions.

L'intention très modeste de la présente communication est, d'une part, d'affirmer — en dépit des défiances fort explicables de certains esprits épris de mesure — le bon droit et la possibilité d'une étude méthodique de la tradition orale hébraïque, d'autre part d'assigner à cette étude la place

1. *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen*, Leipzig, Deichert, 1917,

2. P. Saintyves, *Essais de folklore biblique, magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Nourry.

3. Haïm Harari, *Littérature et tradition*, Paris (Leroux) et Genève (Georg), 1919.

légitime qu'elle peut revendiquer dans l'ensemble des recherches sur l'antiquité israélite.

Au lieu d'opposer les uns aux autres nos divers moyens d'investigation, de prétendre, par exemple, condamner les résultats de la critique des textes au nom de l'histoire de la tradition — ou de l'archéologie ou de l'histoire comparée des religions, — quand donc nous efforcerons-nous de combiner les renseignements fournis par ces diverses méthodes ? En vérité, nous sommes trop pauvrement informés sur quantité de points, voire sur des périodes entières de l'histoire d'Israël, pour nous permettre le luxe de rejeter une partie quelconque des données qu'on peut légitimement tirer des rares monuments épigraphiques ou littéraires qui nous sont parvenus.

Pour pouvoir utiliser concurremment nos divers moyens d'investigation, il suffit de les classer méthodiquement, en tenant compte, notamment, du degré de certitude auquel chacun d'eux peut prétendre.

***

Au premier rang, on placera les informations fournies par les *textes épigraphiques* et en général par les fouilles faites en Palestine et en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte, en Assyrie et en Babylonie. Sur la valeur des données de l'archéologie nous sommes pleinement d'accord avec les panbabylonistes de toute tendance, ainsi qu'avec M. Naville. Les monuments sont des documents contemporains des événements : ils nous apportent des témoignages de premier ordre et qui doivent s'imposer à l'historien, pourvu, bien entendu, qu'on les lise avec les réserves nécessaires, que, par exemple, on ne croie pas toujours sans contrôle aux exploits dont se vantent les Pharaons, et pourvu surtout qu'on n'étende pas la confiance que méritent les données épigraphiques aux inductions et conjectures, souvent fort aventureuses, que certains archéologues croient pouvoir fonder sur ces textes. Plus d'un, soit dans l'école panbabyloniste, soit en dehors d'elle, a une fâcheuse propension à présenter ses hypothèses personnelles comme des données de « l'archéologie ».

Malheureusement, ces textes contemporains sont encore fort rares et ne fournissent que quelques jalons très précieux assurément, mais assez espacés sur la longue route parcourue par le peuple d'Israël. Et notre principale source d'information est toujours *le recueil biblique*, c'est-à-dire une bibliothèque d'œuvres littéraires.

Avant de pouvoir se servir des renseignements fournis par cette seconde source, il faudra étudier leur *transmission écrite* selon les méthodes éprouvées de la critique philologique et historique : il y aura à établir, dans la mesure du possible, la teneur du texte primitif, en tenant compte de la revision à laquelle l'ont soumis les massorètes, en utilisant prudemment et selon leurs caractères propres, les versions les plus antiques. Dans le texte le plus ancien auquel on aura pu parvenir, il faudra, en se fondant sur les inégalités de style, les dissonances et les contradictions qu'il présente, distinguer les gloses, discerner les remaniements, reconstituer, s'il se peut, les sources compilées ou utilisées librement par les rédacteurs.

Ce serait, en effet, une erreur complète de traiter les textes du canon hébreu comme ceux des inscriptions égyptiennes ou assyriennes, dont le libellé, fixé *ne varietur*, est celui même qu'a entendu reproduire le lapicide. Ici nous avons affaire à des textes littéraires ; il faut leur appliquer d'autres règles de critique qu'aux documents épigraphiques. On devra les étudier comme on étudie les œuvres des historiens grecs ou latins, celles des annalistes arabes ou des chroniqueurs de notre moyen âge, en tenant compte des habitudes de composition des anciens Hébreux, habitudes qui différaient des nôtres et de celles des Grecs, sans toutefois être identiques à celles des non civilisés, ainsi que l'a soutenu, dans un curieux travail, M. Parrot[1], qui croyait pouvoir justifier ainsi l'état chaotique de certaines pages de la Bible actuelle : la per-

1. *Défense de la Bible contre la critique négative dite « Haute Critique » au moyen de l'observation des mœurs et de l'étude de la littérature d'un peuple primitif*, par A. Parrot, missionnaire à Madagascar, Montbéliard, Mathiot-Renaud, 2 vol., 1919.

fection classique de nombreux autres récits de cette même Bible prouve, au contraire, que les anciens conteurs hébreux étaient des maîtres comparables aux meilleurs historiographes de l'antiquité classique.

Ce premier travail accompli et les sources des livres actuels reconstituées dans la mesure du possible, je dis que nous sommes en état souvent de remonter plus haut et de suivre les récits israélites *au temps où ils se transmettaient encore oralement.*

La méthode à observer a été brillamment exposée par M. Gunkel dans l'introduction publiée en tête de son commentaire sur la Genèse[1]. Elle a depuis été appliquée — avec moins de mesure, je dois le dire — par M. Gressmann dans son livre sur « Moïse et son temps »[2]. Ces ouvrages sont bien connus de tous les spécialistes. Je me bornerai donc à indiquer très rapidement les points principaux, en prenant mes exemples, non plus dans le Pentateuque qu'ont étudié les deux savants que je viens de nommer, mais dans les livres suivants, ceux de Josué, des Juges et de Samuel.

Que les récits contenus dans cette partie de la Bible aient, presque sans exception, dû assez longtemps circuler oralement avant d'être mis par écrit pour la première fois, c'est ce qui ressort du témoignage des textes eux-mêmes. La très ancienne relation de l'occupation de la Palestine par les Israélites conservée au ch. 1er du livre des Juges et dans certaines parties de celui de Josué fait allusion à la conquête de Jérusalem, qui ne fut opérée que par David (Jug. 1, 21 ; Jos. 15, 63) et à l'annexion de Guèzer, qui n'eut lieu que sous Salomon (Jug. 1, 29 ; Jos. 16, 10). Elle n'a donc été mise par écrit que plusieurs générations après le début de l'occupation.

Cette observation s'applique même à la partie des sources hébraïques qui fait le plus l'impression d'un document

1. *Handkommentar zum Alten Testament, Genesis*, 3e éd., 1910, p. VII-C. Tiré aussi à part sous le titre *Die Sagen der Genesis*. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht.

2. *Mose und seine Zeit*, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1913.

contemporain des faits, je veux dire aux merveilleux mémoires sur le règne de David utilisés dans le second livre de Samuel. On y lit, en effet, des phrases comme celle-ci : « Ce jour-là Akich (roi philistin de Gat) donna à David (la ville de) Ciqlag. C'est pourquoi Ciqlag appartient encore aujourd'hui aux rois de Juda » (1 Sam. 27, 6). Au temps où ceci a été écrit le royaume de Juda existait donc, séparé de celui d'Israël, et avait déjà eu plusieurs rois. Le mémorialiste vivait, par conséquent, au plus tôt sous Asa, troisième souverain de Juda, c'est-à-dire une soixantaine d'années après la mort de David. Ainsi, même dans ce cas exceptionnel, la tradition s'était interposée entre les faits et le rédacteur.

Il serait capital évidemment de savoir ce qui est advenu aux divers récits pendant le temps de leur transmission orale. Mais comment procéder?

Il y a d'abord les cas — extrêmement rares — où nous possédons d'une part un document très ancien, contemporain, ou à peu près, des événements, et d'autre part un récit des mêmes faits plus moderne et cependant puisé dans la tradition orale. Citons, par exemple, la victoire de Débora et de Baraq sur Sisera, qui nous est connue par deux relations, l'une en poésie (Juges 5), l'autre en prose (Juges 4), ou la mort de Goliath : nous en avons une version antique, où le redoutable Philistin est tué par un des paladins de David, nommé Elḥanân (2 Sam. 21, 19), et une autre, infiniment plus moderne, plus dramatique, idéalisée, augmentée de discours édifiants et d'épisodes touchants, où le géant est abattu par un enfant qui n'est autre que David lui-même (1 Sam. 17). On suit facilement ici le travail accompli par l'imagination populaire.

Mais des cas aussi favorables sont, je le répète, exceptionnels. D'ordinaire, nous sommes en présence de deux ou trois versions de la même tradition, toutes postérieures aux événements et provenant des diverses sources où ont puisé les rédacteurs des livres actuels de Josué, des Juges ou de Samuel. La question qui se pose est de savoir si nous pouvons remonter dans l'histoire de la tradition plus haut que l'époque où ont

écrit les auteurs des plus anciennes de ces sources, les historiographes des écoles qu'on appelle « yahviste » et « élohiste ».

La réponse dépend de la manière dont les auteurs de ces antiques recueils ont traité les récits qu'ils puisaient dans la tradition orale. S'ils n'en ont emprunté que la matière au folklore de leur peuple et les ont après cela repétris, repensés, pour leur faire exprimer leurs propres conceptions religieuses les plus profondes, alors il est pratiquement à peu près impossible de reconstituer la tradition orale telle qu'elle était avant les transformations que lui ont fait subir ces puissants esprits. Supposez que nous ne possédions sur l'histoire d'Adam et d'Ève d'autre source que le *Paradis Perdu* de Milton ; il ne serait guère possible de deviner ce qu'étaient les récits de la Genèse qui ont servi de canevas au poète.

Si, au contraire, les écrivains des écoles J et E se sont attachés avant tout à noter les récits tels qu'ils pouvaient les entendre de la bouche des meilleurs conteurs de traditions, sans en altérer le fond ni la forme même, alors, on peut espérer rencontrer dans leurs recueils des narrations stéréotypées déjà depuis une ou plusieurs générations et qui auront conservé chacune en quelque sorte le parfum spécial de l'époque qui lui a donné sa forme.

Ces deux façons de concevoir l'attitude des écrivains J et E à l'égard des traditions populaires sont soutenues, l'une et l'autre, par des critiques de valeur, la première, par exemple, par M. Bernhard Luther, la seconde par M. Gunkel. Pour ma part, j'inclinerais résolument pour la seconde façon d'envisager les choses.

On constate, en effet, entre les divers récits qui faisaient partie d'une même collection, de la série J par exemple, des nuances si caractérisées dans les conceptions religieuses, dans les idées morales, dans les formes littéraires, qu'il semble impossible de soutenir qu'ils reflètent tous la pensée et la physionomie artistique d'une seule et même personnalité, de la personnalité qui les a mis par écrit.

Des morceaux presque purement profanes comme les histoires d'Éhoud, de la campagne de Gédéon à l'E. du Jourdain,

d'Abimèlek, de Mika, du règne de David, sont évidemment d'une inspiration religieuse fort différente de quantité d'autres récits provenant du même recueil J, comme l'histoire du passage du Jourdain ou celle de la vocation de Gédéon, où Yahvé intervient constamment de la façon la plus merveilleuse dans le détail des événements.

Les sources J et E rapportaient, sans émettre aucun blâme, l'érection d'une statue ou d'un éphod par les Danites et, dans la forme originelle de ces documents, la fabrication d'un éphod par Gédéon (Jug. 8, 27[a]). Et pourtant le culte des images ne répondait apparemment pas au point de vue personnel des écrivains ; car, à dessein évidemment, ils n'ont jamais attribué pratique semblable aux patriarches. Les écrivains ont donc laissé passer ici, sans l'atténuer, un trait qu'ils tenaient de la tradition antérieure.

Mêmes disparates dans les idées morales. Il y a des récits qui célèbrent comme l'une des qualités principales chez leurs héros l'humilité, la timidité naturelle qui ne se laisse faire violence que par la promesse du secours divin : qu'on se rappelle l'attitude prêtée à Saül (1 Sam. 9, 21, J), à Baraq (Jug. 4, 8 E), à Gédéon (Jug. 6, 15 J et 7, 9-15 E). — Et à côté de ces pages il y en a d'autres — dans les mêmes sources écrites, parfois dans la biographie d'un même personnage — qui campent devant nos yeux de rudes figures de guerriers fiers, audacieux jusqu'à la témérité, chatouilleux sur le point d'honneur et se vengeant sans pitié de quiconque doute de leur force : tels Gédéon châtiant cruellement deux villes israélites qui n'ont pas cru à ses succès futurs (Jug. 8, 4-21), Abimèlek se faisant achever par son valet d'armes pour qu'il ne soit pas dit qu'il a été tué par une femme (Jug. 9, 54), Jonathan attaquant le camp philistin avec un seul compagnon (1 Sam. 14, 1-15).

Autre exemple des différences dans l'appréciation morale des faits. Le yahviste et l'élohiste reproduisent sans broncher des récits où l'on voit des Israélites se piller les uns les autres en pleine paix, une femme assassiner l'hôte qu'elle a attiré sous sa tente. Et l'on perçoit encore dans la narration l'appro-

bation explicite ou tacite qui accueillait à l'origine les récits de ces exploits. Jaël est bénie entre toutes les femmes pour un meurtre que le plus arriéré des bédouins condamnerait comme un sacrilège. Et au tour donné à l'histoire de Mika on reconnaît encore clairement que les rieurs étaient du côté des voleurs et non du parti du volé[1]. Il est difficile de croire que cette façon de juger répondît pleinement au sentiment personnel des *écrivains* J et E, c'est-à-dire d'hommes du VIIIe siècle qui ont ailleurs célébré le désintéressement d'Abraham, la mansuétude de Joseph, la générosité chevaleresque de David à l'égard de Saül.

C'est donc qu'ils ont scrupuleusement reproduit le récit traditionnel avec les nuances de sentiment qu'y mettaient les anciens conteurs, quand même celles-ci ne répondaient plus entièrement à leur manière d'envisager les choses.

Au point de vue de la forme artistique, de même, les différents récits d'une même collection appartiennent à des stades fort divers dans l'évolution de l'art de raconter. On retrouve dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel, les deux types extrêmes que M. Gunkel a si bien caractérisés dans la Genèse.

Il y a des récits brefs, ramassés — tel celui de la prise de Debir (Jug. 1, 12-15), l'histoire d'Éhoud ou l'épisode de l'enlèvement des portes de Gaza par Samson (16, 1-3). Dans ce type de récit pas de descriptions, très peu de discours, point d'analyse des sentiments des acteurs. Le tour en est volontiers humoristique. On ne recule pas devant les détails réalistes.

Mais à côté de ces récits brefs d'un art encore assez primitif, bien que très vigoureux et parfois très fin, il y en a d'autres qui sont conçus selon une formule sensiblement différente : telles les histoires de Raḥab, du vœu de Jephté, de la naissance de Samson, de l'enfance de Samuel, du combat de David et de Goliath ou les deux versions sur la générosité de David. La narration est beaucoup plus développée ; des péripéties successives préparent habilement le dénouement. Le ton général aussi est différent : la note tendre ou pathé-

1. Notamment Jug. 18, 23-26.

tique domine. On aime les héros qui pleurent, de douleur ou d'attendrissement. Les personnages font volontiers de magnifiques professions de leur foi religieuse.

Entre ces deux types littéraires si tranchés vient se placer toute une série de narrations de caractère intermédiaire, permettant de voir comment on a peu à peu passé d'une formule à l'autre.

Ce n'est apparemment pas un même écrivain qui a conçu et pratiqué ces manières si diverses de raconter. Il est infiniment plus probable qu'elles représentent le goût de générations différentes de conteurs et d'auditeurs, les récits du type le plus bref s'étant stéréotypés à une époque plus ancienne et ayant depuis lors été répétées à peu près mot pour mot.

Ceci ne veut pas dire que les rédacteurs des recueils J et E se soient bornés au rôle de phonographes enregistreurs. En dépit de leur grande piété pour le passé, ils ont imprimé à leur œuvre quelque chose de leur personnalité. Et c'est ce qui permet de reconnaître que tel récit a dû appartenir à la série J, tel autre à la collection E ou à l'ouvrage sacerdotal. Ils ont employé chacun le vocabulaire particulier de son milieu. Ce sont eux qui ont mis de l'ordre, de la liaison entre les traditions. Ils ont parfois laissé percer leurs préférences religieuses. Ils ont ajouté çà et là des notices inspirées par des préoccupations d'historien.

Mais, d'une façon générale, la piété pour le passé nous paraît l'avoir emporté de beaucoup, chez les rédacteurs des anciens recueils J et E, sur le désir d'exprimer leurs vues personnelles ou de donner à de vieux récits une forme littéraire qui répondît à l'esthétique de leur temps.

Et dès lors on pourra reconstituer, pour quelques générations du moins, une *histoire de la tradition* au temps où celle-ci se transmettait oralement. Naturellement, en effet, les narrations où règnent les idées religieuses les plus naïves, les conceptions morales les moins affinées, celles qui ignorent l'art des développements longs et nuancés représenteront pour nous le stade le plus ancien.

Pour l'établissement de cette chronologie on trouvera aussi

d'utiles indications dans l'étude des additions faites à un récit antérieur et dans la comparaison des variantes d'un même thème traité plusieurs fois.

C'est seulement après avoir achevé cette double enquête sur la transmission écrite d'une tradition donnée, puis sur sa transmission orale qu'on pourra utilement aborder le troisième problème ; celui de l'*origine de cette tradition* : a-t-elle pour point de départ des faits historiques? Et alors, lesquels? Sinon, comment s'est-elle formée? D'éléments mythiques ou d'emprunts au folklore?

***

J'arrête ici ces indications bien longues et cependant trop sommaires. Et je termine par un double vœu.

Que mes collègues, les critiques de l'Ancien Testament, veuillent bien, après avoir discerné les sources écrites et avant de reconstituer l'histoire politique, littéraire et religieuse d'Israël, faire une place à l'étude de cette période de transmission orale. Elle leur expliquera bien des choses, par exemple la perfection littéraire du premier monument de la littérature écrite d'Israël — l'histoire de David — : l'auteur était l'héritier de plusieurs générations de conteurs. Elle leur rappellera que tout, dans les livres actuels, ne doit pas être expliqué par des fautes de copie, des remaniements de rédacteurs, des corrections de théologiens. Avant de tomber aux mains des scribes, les traditions israélites ont été longtemps le domaine des narrateurs populaires qui les ont traitées, enrichies ou simplifiées selon des lois particulières qu'il faut connaître.

Mon deuxième vœu s'adresse aux spécialistes du folklore, auxquels j'adjoindrais ceux de l'ethnologie et de l'archéologie. Qu'ils veuillent bien se garder de construire leurs inductions sur les textes bibliques actuels sans tenir compte de leur mode de formation, affectant de regarder comme nul et non avenu le travail de la critique philologique et historique. Tout élément de vérité négligé — je pourrais en donner des exemples cruels — se venge tôt ou tard de ceux qui ont bâti sans lui. Le travail du comparatisme — qu'il s'agisse de

folklore ou d'histoire des religions — ne peut être fécond que s'il prolonge les lignes de l'histoire documentaire et non pas s'il prétend lui faire violence.

A tous je proposerais le programme que le comte Goblet d'Alviella formulait dans le titre même d'un mémoire présenté au Congrès d'Histoire des Religions tenu à Leyde en 1912 : « De l'*assistance mutuelle* que doivent se prêter la méthode historique et la méthode comparative dans l'histoire des religions ».

Adolphe Lods.

LES DEMI-CHRÉTIENS

ET

LEUR PLACE DANS L'ÉGLISE ANTIQUE

Les documents sur lesquels se fonde, pour l'essentiel, notre connaissance de l'histoire ancienne de la vie chrétienne, écrits apologétiques ou œuvres polémiques des Pères, pièces hagiographiques, canons conciliaires, nous donnent l'impression d'un désaccord sans remède entre le christianisme et le paganisme. Il nous semble qu'un fossé profond et infranchissable a été, du premier jour, creusé entre les deux religions. Or, ce n'est certainement pas là la vérité. De nombreuses passerelles réunissaient les deux bords du fossé et bien des hommes, glissant le long de ses deux pentes, se retrouvaient et se mêlaient au fond. En d'autres termes, tout au cours des cinq premiers siècles chrétiens — au moins — on aperçoit, par échappées, des hommes qui paraissent bien disposés pour la foi et pour l'Église, qui peuvent même tenir à elles très solidement, et qui, cependant, ne paraissent pas tout à fait chrétiens ; ils s'attachent encore plus ou moins aux anciens cultes, sans demeurer véritablement païens ; ils nous donnent l'impression d'une vie religieuse en partie double. Il n'est peut-être pas inexact de les appeler des *demi-chrétiens*, quel que soit le sens où ils penchent en fin de compte et alors même qu'ils se croient des chrétiens complets.

Maint érudit les a rencontrés sur son chemin et a signalé leur existence, avec plus ou moins de précision[1]. Aucun,

1. Spécialement les historiens de « la fin du paganisme », Beugnot, Schultze, Boissier, Seeck, et, en dehors d'eux, touchant la même période, beaucoup d'autres ;

que je sache, ne s'est attaché à les étudier, à les décrire et à les classer ; aucun, même, ne les a parfaitement distingués — à la vérité ce n'est pas toujours facile — des convertis mal lavés de leur paganisme, qui gardaient, en les adaptant vaille que vaille à leur foi nouvelle, au moins quelques-unes de leurs vieilles habitudes et de leurs façons de penser. On les a même confondus, tout simplement, avec les mauvais chrétiens, incapables de porter les obligations de leur état[1].

Cumont et Ramsay, par exemple, ont surtout insisté sur la persistance des habitudes, des usages invétérés, chez des néophytes qui n'en voient plus bien l'apparence païenne. Nous devons certainement aller plus loin et tenir pour assuré que, dans bien des cas, c'est d'anciennes *croyances* qu'il s'agit autant que d'anciennes manières de faire ou de dire. Il y avait certainement des degrés qui menaient du paganisme au christianisme et tous les hommes que le Christ attirait d'en bas n'avaient pas la force de gravir tous ces degrés-là ; d'aucuns s'arrêtaient en route, plus ou moins haut. Les Pères le constatent, s'en plaignent d'ordinaire, et parfois, semblent s'y résigner comme à l'inévitable[2].

par exemple : Renan, *Etudes d'hist. relig.* (1857), p. 58 ; Dill, *Roman society in the last century of the Western Empire*[2] (1899), p. 12 ; Gwatkin, *Studies on Arianism* (1900), p. 59 ; Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine* (1897), p. 64 et s.— Sur la période antérieure au triomphe : de Rossi, ap. *Bullet. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 57 et ss. ; Allard, *Dix leçons sur le martyre* (1906), p. 207 et s. ; Ramsay, *Cities and bishoprics*, t. II, p. 486 et ss. ; Cumont, *Les inscriptions chrétiennes d'Asie mineure*, ap. *Mél. d'hist. et d'archéol.*, t. XV, 1895, p. 266 et s. ; 290 ; Carcopino, *Le tombeau de Lambiridi*, ap. *Rev. archéol.*, t. XVI, 1922, p. 252 ; etc.

1. Bon exemple ap. 2 *Petr.*, 2, 10-22, où il s'agit de fidèles que la chair domine de nouveau et qui se laissent reprendre par les tentations du monde. Leur foi n'est pas en cause mais seulement leurs mœurs, et l'auteur leur applique deux proverbes caractéristiques : *Chien qui retourne à son vomissement* et *Truie lavée pour se vautrer dans la fange*. Il s'agit de chrétiens insuffisants et non pas proprement de *demi-chrétiens*. De bonne heure il sera entendu que les fidèles incapables de se défendre contre les vices ou crimes de *droit commun* ne sont plus chrétiens ; cf. Tertullien, *Apol.*, 44, 3 ; 46, 17 ; Min. Felix, *Octav.*, 35, 6 ; *Const. apost.*, 5, 2. Ces gens-là sont destinés au *baptême de feu*, puisqu'ils ont profané le *baptême de l'Esprit* : Origène, *In Jerem.*, *hom.* III, 3.

2. Présentement j'écarte de cet exposé sommaire les hérétiques avérés, tels les gnostiques ; mais, dans une étude approfondie du problème, il faudrait évidemment tenir grand compte d'eux, en n'oubliant pas que leur *hérésie* a été

Il y a là un problème d'histoire, qui semble de plus en plus vaste, complexe, délicat et important, à mesure qu'on cherche à le serrer de plus près.

***

Aussi bien, même si des textes très nets ne nous mettaient pas en présence de ces demi-chrétiens, nous pourrions, en quelque sorte, présupposer leur existence, sur les remarques que voici :

1° Les hommes qui ont vécu dans l'Empire romain au temps où le christianisme s'y est implanté, et, plus encore, au temps où il y a fait sa fortune, étaient dominés par le goût et l'habitude du *syncrétisme*[1]. Il était bien difficile que la religion nouvelle demeurât tout à fait étrangère à un effort si puissant et si général.

D'abord les éléments essentiels de la foi chrétienne pouvaient tenter des syncrétistes païens, désireux, tel Apulée, d'embrasser tout le divin répandu dans le monde. Heureusement pour lui, en raison de son origine et surtout de son attitude vis-à-vis des autres religions, le christianisme commença par être détesté ou méprisé, souvent les deux ensemble, dans les milieux où le syncrétisme s'épanouissait le plus largement. Il y gagna de prendre le temps de s'affermir et de se préciser assez pour ne plus craindre l'absorption quand le moment viendrait où, les préjugés dissipés, il se trouverait en butte aux entreprises syncrétistes païennes. Ce moment devait venir pour lui, comme il était venu pour le judaïsme, d'abord aussi ombrageux, aussi exclusif, aussi peu sympathique aux Gréco-romains que lui-même, et qui, cependant,

souvent moins apparente pour eux et même pour leurs contemporains que pour les hérésiologues postérieurs et pour nous. Cf. Origène, *De princip.*, 1, praef., 2, sur les désaccords profonds entre gens *qui Christo credere profitentur*, désaccords qui portent sur Dieu, sur le Christ, sur le Saint-Esprit et sur nombre d'intermédiaires : *de aliis creaturis, id est vel de dominationibus, vel de virtutibus sanctis...*

1. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*[2] (1912), p. 163 et ss.

avait fini par être compromis, bon gré, mal gré, dans des combinaisons religieuses assez diverses[1].

D'autre part, je veux dire en considérant la question du côté chrétien, la contagion syncrétiste ne pouvait guère manquer d'atteindre les fidèles. Sans doute, dès que l'Église prit conscience d'elle-même, elle les mit en garde contre ce danger; mais l'expérience révéla d'abord qu'il était assez subtil pour ne pas toujours se laisser voir et dépister, ensuite qu'il n'était pas dans tous les cas aussi pernicieux qu'on aurait pu le craindre, que, s'il pouvait créer à la fois des difficultés sérieuses et des embarras pénibles, il n'était pas incapable de procurer d'appréciables profits. En d'autres termes, sans que l'Église en eût nettement conscience, par l'effort lent, spontané, naturel, des chrétiens de tous les étages, venus de tous les milieux de la Gentilité, il entra en elle une quantité considérable de matière religieuse, cultuelle, liturgique, qui lui venait, par la voie syncrétiste, de son ambiance païenne. Elle la transforma à son usage et l'assimila sans même y prendre garde[2]; son bon sens et son tact la protégeant contre les grosses imprudences et les exagérations irréductibles.

Il y en eut; c'était inévitable, justement parce qu'en ce temps-là, où l'Eglise ne possédait pas encore une véritable centralisation doctrinale et disciplinaire, les initiatives particulières les plus audacieuses pouvaient se produire et s'exercer longtemps, avant que la foi moyenne des communautés ait pu prendre décidément parti sur elles. On vit donc dans l'Église plus d'un genre d'*éclectisme*[3], disons mieux, de *syncrétisme*, aux cinq ou six premiers siècles, tant que le paganisme et la spéculation antique eurent vie trans-

1. Cumont, *Les relig. orientales*[2], p. 94-97; 331 et s.; Friedländer, *Synagoge und Kirche* (1908), p. 100 et ss.; F. Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, T. I (1920), p. 84 et ss.; Toussaint, *L'Epître de S. Paul aux Colossiens* (1921), p. 80 et ss.; 143 et ss.

2. W. Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Berlin, 1906.

3. C'est le mot qu'emploie Matter, *Hist. critique du Gnosticisme*, t. I, p. 251, qui énumère un certain nombre des entreprises de ce genre, indépendantes du gnosticisme proprement dit.

missible. Les combinaisons gnostiques diverses représentent un courant syncrétiste ; les adaptations stoïciennes et néoplatoniciennes des Alexandrins de l'école de Pantène, et, dans la même ligne, celles des grands Cappadociens, celles d'un Nemesius d'Emèse, d'un Synesius, d'un Enée de Gaza ; en Occident, celles d'un Augustin ou d'un Boëce, figurent un second courant. Il y en a d'autres encore : ainsi la méthode de *substitution* employée par Grégoire le Thaumaturge dans une prédication particulièrement difficile[1], en détermine un ; l'effort d'un Arnobe pour introduire dans les cadres de la foi chrétienne les représentations métaphysiques essentielles de l'hermétisme qu'il vient de quitter, en décèle un également[2]. Et, ici, nous sommes tout près des demi-chrétiens proprement dits. Ils représentent comme le *cas extrême* du syncrétisme christianisant.

Seulement il paraît usuel que ces demi-chrétiens ne *syncrétisent* pas, je veux dire n'harmonisent pas leurs croyances diverses ; ils les juxtaposent tout simplement. C'est que ces confusions religieuses se produisent chez des hommes très différents et par leur culture générale et par leur éducation chrétienne.

2° De tous temps il s'est trouvé, en effet, des chrétiens mal instruits de leur religion et, par suite, mal défendus contre les suggestions de leur ambiance première. *Talis imperitia nonnullorum catholicorum, venatio Manichaeorum*, écrira S. Augustin, qui voyait un grand nombre de ces gens-là autour de lui[3]. Le manichéisme n'a pas eu le monopole de cette *venatio*. Déjà Origène se plaint du tort fait à la religion du Christ par les ignorants et il prétend que mainte niaiserie prêtée par Celse à tous les fidèles n'est que le bien de ceux-là[4]. Tertullien, également, distingue entre les chrétiens dont l'instruction est excellente et ceux dont l'*imperitia* se contente

1. Harnack, *Mission und Ausbreitung*², t. II, p. 174 et ss.
2. Carcopino, *Le tombeau de Lambiridi*, p. 73 et ss.
3. *Contra Faustum*, 14, 8. Augustin lui-même a été longtemps un *imperitus* de l'espèce qu'il vise.
4. *C. Celse*, 7, 27.

d'une foi naïve et toute simple[1]. Une foi de cette qualité reste fort exposée aux retours offensifs des anciennes croyances.

Dans les milieux où le christianisme se *philosophisa*, où il se chargea de spéculations qui, tout en représentant le plus haut degré de la doctrine, demeuraient inaccessibles aux hommes insuffisamment cultivés, selon « la sagesse du siècle », on en vint à admettre ouvertement qu'il y avait, qu'il pouvait y avoir, en effet, plusieurs catégories de fidèles. Clément d'Alexandrie et Origène nous ont donné, pour ainsi dire, la théorie de cet état de fait[2]. C'est une idée très chère à Origène qu'il convient de proportionner l'enseignement chrétien aux forces de chacun : κατ' ἀξίαν ἕκαστον τῶν ἀκουόντων[3]. Sans doute il faut essayer d'inculquer à tous les hommes toutes les vérités de la foi, mais, à ceux qui font trop grande résistance, il faut se contenter de faire accepter, si on le peut, la foi en Dieu et en la Providence, la doctrine de la remunération au delà de la vie terrestre et une bonne morale.[4]

Il existe dès le temps de Celse une littérature de propagande, qui n'a d'autre intention que de persuader le commun des simples (τοὺς πολλοὺς καὶ ἁπλουστέρους), mais qui, avoue Origène, ne saurait suffire à gagner les hommes intelligents[5].

Or, il devait arriver que les simples, insuffisamment christianisés, demeurassent pour une part païens, comme il arrivait que les hommes intelligents, après avoir cherché,

1. *De baptismo*, 1.

2. Cf. Clem. Alex., *Pedag.*, 1, 6, où se trouve la distinction entre les chrétiens charnels qui sont des enfants dans le Christ (σαρκικοὺς ... καὶ νηπίους ἔτι ἐν Χριστῷ). Origène, *C. Celse*, 3, 52, sur *la doctrine du lait* (cf. *Hebr.*, 5, 13) qui représente tout ce que certains hommes peuvent recevoir. — Les *Acta Apollonii*, 36 et ss. (Rauschen, *Florilegium*, t. III, p. 83 et s.) nous donnent une idée de ce que pouvait être cet enseignement élémentaire que beaucoup sans doute ne dépassaient pas, au commencement du IIIe siècle.

3. *C. Celse*, 6, 2. A chaque instant, Origène éprouve le besoin de dire que ceci ou cela est au-dessus de l'intelligence du vulgaire ; cf. *C. Celse*, 5, 48.

4. *C. Celse*, 3, 79 ; 8, 52. Ce sera encore la manière de voir de saint Augustin.

5. *C. Celse*, 4, 52, qui, parmi ces livres de propagande populaire, nomme le *Dialogue de Papiscos et de Jason*, en reprochant à Celse d'en avoir fait état, plutôt que de tel autre ouvrage infiniment meilleur, tant par le fonds que par la forme.

réfléchi, hésité, ou versassent délibérément dans le christianisme intégral, tel un Justin ou un Cyprien, ou retombassent au paganisme, ou demeurassent incertains et indécis entre les deux, dans une position plus ou moins consolidée par le syncrétisme. Les *Confessions* de S. Augustin nous laissent voir tout un monde de lettrés qui errent de doctrines en doctrines avant que de prendre parti[1]. Augustin lui-même, malgré l'éducation chrétienne qu'il a reçue sur les genoux de Monique, n'a pas agi autrement.

3° Nous savons, d'autre part, que, dès la fin du IIIe siècle et plus encore par la suite, il est d'habitude courante parmi les fidèles des classes élevées, de prolonger très longtemps leur catéchuménat et de ne demander le baptême qu'aussi tard que possible, souvent *in articulo mortis*. Sans doute, la plupart de ces retardataires sont surtout préoccupés de se libérer des contraintes morales et des obligations diverses que comporte le sacrement accepté et reçu[2] ; ils trouvent cette position religieuse commode pour se mouvoir au milieu de leurs obligations mondaines. Mais il paraît aussi probable que le recul du grand acte chrétien irrévocable répond, chez beaucoup d'entre eux, au désir de ne pas s'engager à fond, soit que leur foi ne se sente pas absolument décidée, soit qu'elle ne demeure pas sans mélanges ou sans regrets du passé[3].

4° Il ne faut pas oublier que chrétiens et païens ont normalement vécu très mêlés[4]. Les mariages mixtes, quoique peu sympathiques à l'Eglise, se pratiquaient avant le triomphe[5], ou, c'était sans doute le cas le plus fréquent, la conver-

1 *Confes.*, livre 9 en entier.

2. Duchesne, *Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, p. 170. L'idée qu'un jeune homme qui n'est pas baptisé peut jeter librement sa gourme paraît courante au temps de saint Augustin. Cf. *Confes.*, 1, 18. — Sur le cas d'Augustin lui-même, qui ne reçoit le baptême qu'à l'âge de trente-trois ans : Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918.

3. Une lecture d'ensemble des canons d'*Elvire* donne l'impression d'une sérieuse contamination païenne chez beaucoup de chrétiens.

4. Tertullien, *Apol.*, 42, le constate et Ramsay, *Cities*, p. 187, fait grand état de son témoignage.

5. Tert., *Ad uxor.*, 2.

sion d'un des deux époux ne rompait pas leur union. Au IVe siècle, ces *imparia matrimonia* se rencontrent souvent dans les grandes familles. Nous en connaissons plusieurs exemples, rien que dans le petit groupe romain où se recrutaient les plus ardentes pénitentes de S. Jérôme[1]. S. Augustin lui-même est l'enfant d'un païen et d'une chrétienne[2].

Parallèlement, nous constatons, au moins dans la période post-constantinienne, que des relations courtoises, et même amicales, pouvaient exister d'un camp à l'autre, je veux dire entre des hommes qui, au besoin, *combattaient* dans l'un et l'autre camp. L'ensemble des correspondants de S. Augustin et le milieu où vit Symmaque témoignent dans ce sens[3]. Le monothéisme fondamental commun, la notion du *deus magnus aeternus*, à laquelle avait fini par aboutir le syncrétisme, tout en respectant le polythéisme cultuel, facilitaient sans doute les relations religieuses entre gens de bonne volonté, de même rang social, de même éducation et désireux de ne pas se heurter[4]. Néanmoins, ces relations familières ne pouvaient guère manquer de favoriser les influences réciproques en matière religieuse.

5° Nous entrevoyons que le passage d'une religion à l'autre ne se faisait pas rigoureusement dans un seul sens. Je ne parle pas, naturellement, des *lapsi* du temps de persécution, encore qu'il soit possible, peut-être, de tirer quelques hypothèses profitables des différences d'attitude après la chute que S. Cyprien[5] nous signale chez eux. Les uns sont humbles, repentants, désireux de retrouver leur place dans l'Eglise : se sont de bons chrétiens qui n'ont péché que par manque de courage. Les autres affectent des allures d'un paganisme

1. Dill, *Roman Society*, p. 12-14.

2. Alfaric, *Op. cit.*, p. 8 et s.

3. *Les Constitutions Apostoliques*, 2, 14, authentiquent implicitement cet état de fait. — Dill, *op. cit.*, p. 14 et s. ; Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* (1890), p. 302 et s.

4. Sur ce *Summus deus*, cf. Batiffol, *La Paix constantinienne* (1914), p. 193 et ss ; Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain* (1911), t. II, p. 247 et s. ; Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (1886), p. 284 et ss.

5. *De lapsis*, 30.

outré. Sont-ce seulement des insolents, ou des hommes dont la persécution a levé les hésitations et qui sont tombés du côté où ils penchaient déjà[1]? Ce sont toutefois les *apostats* ou plutôt les *rénégats*, du temps de paix qui nous intéressent particulièrement ; il y en a. Tels sont ces Bithyniens dont parle Pline qui avouent avoir été chrétiens, mais ne le sont plus, d'aucuns depuis plusieurs années et certains, même, depuis vingt ans[2]. Tel est ce sénateur *ex christiana religione ad idolorum servitutem conversus*, invectivé dans un petit poème anonyme publié d'ordinaire à la suite des œuvres de Tertullien[3] ; on entrevoit que ce sont la Grande Mère et Isis qui ont, dans sa conscience, triomphé du Christ[4]. Faut-il rappeler, au temps de Julien, le cas du rhéteur Ecébole, qui devient un païen véhément (γοργὸς Ἕλλην), après s'être montré, sous Constance, adversaire loquace des païens[5]? Avons-nous affaire à un simple flagorneur du prince et qui a changé de convictions quand le vent a tourné? C'est possible ; mais ce n'est pas certain ; et ce peut être tout simplement un homme qui s'est trompé en se croyant trop tôt chrétien. Il en va de même, je pense, de ce Pégase, évêque de Troie à l'époque où Julien vient visiter les ruines. En cachette, il s'est converti au culte du soleil ; les dieux d'Homère l'ont repris[6]. Le cas de l'*Apostat* lui-même vaudrait d'être considéré.

N'oublions pas que, de 381 à 396 seulement, c'est-à-dire au temps même de l'abolition officielle du paganisme par Théodose, le *Code Théodosien* ne nous rapporte pas moins de six rescrits, d'une sévérité croissante, contre ceux qui ont profané leur baptême et trahi la foi chrétienne pour retourner à

1. Les premiers à *tomber* sont d'ordinaire les riches (Eusèbe, *HE.*, 6, 41). Je me demande si c'est seulement parce que la crainte de perdre leurs biens les pousse, et si ce n'est pas aussi parce que leur foi est moins pure en raison de leurs relations religieuses hors de l'Église.

2. Pline, *Ep.* X, 96 : *fuisse quidem, sed desisse, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque.*

3. *Ad Senatorem*, *P.L.*, t. II, col. 1105 et ss.

4. *Ad Senat.*, I, 6 et ss. ; II, 5-7 ; 15-16.

5. Socrate, *HE.*, 3, 1, 13.

6. Julien, *Ep.* 79 (p. 94 de l'édition Bidez et Cumont).

l'idolâtrie[1]. Valentinien III, trente ans plus tard, juge encore nécessaire de renouveler ces dispositions[2]. Evidemment, les hommes qui, après un temps plus ou moins long passé dans le giron de l'Eglise chrétienne, risquaient d'encourir la mauvaise volonté des autorités impériales et les sévérités de la loi, pour revenir — plus ou moins complètement — à la religion condamnée, étaient, pour la plupart, des indécis, que l'hypnose du passé ressaisissait sous une forme quelconque. *C'étaient des demi-chrétiens.* Et, sans doute, en allait-il souvent de même de ceux qui se réfugiaient dans le manichéisme, parce qu'ils le regardaient comme l'organisation syncrétiste la plus achevée[3]. Au temps du triomphe, je pense que bien des gens incertains de leur voie avaient cédé à l'entraînement du moment ou s'étaient laissés décider par la peur, ou l'intérêt[4]. Quand ils ont eu le temps de réfléchir, ils se ravisent. Il serait excessif de conclure de leur décision qu'ils ne croient plus au Christ ; ils retournent au temple parce qu'ils s'aperçoivent qu'*ils croient aussi aux dieux.* Tous n'ont pas au cœur la résolution d'un Julien.

J'arrête ici ces remarques générales qu'il serait aisé de développer. Elles suffisent, je crois, à rendre vraisemblables et à annoncer les faits que je vais maintenant passer rapidement en vue.

Je les répartirai en deux groupes, séparés par l'édit de Milan, pour la commodité présente de l'exposition, car il se pourrait qu'une étude plus approfondie recommandât un autre classement. C'est dans la seconde période que leur nombre est le plus grand. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de s'en étonner[5].

1. Dill, *Roman Society*, p. 33.

2. *Code Theod.*, XVI, 7, 8.

3. De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain* (1909) p. 28 ; Alfaric, *op. cit.*, p. 73.

4. C'est l'opinion de Libanius, *Oratio pro templis*, p. 176 de l'éd. Reiske. Cf. également Augustin, *Ep.* 228, 8, sur la foule des païens que la peur de l'approche des barbares jette à l'église en même temps qu'un flot de pénitents de toute espèce, ce qui déborde complètement le clergé. Ces gens-là croyaient en la puissance du Christ. Exclusivement? C'est bien peu probable.

5. Ramsay, fondé sur Le Blant (*Inscrip. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 126) et sur

***

1. Dès l'âge apostolique, deux textes de *I Cor.* attirent notre attention. L'un se trouve en *I Cor.*, 8, 7. L'Apôtre vient de poser une déclaration essentielle (8, 6) : « *Pour nous, du moins, il n'y a qu'un Dieu, le Père... et un Seigneur, Jésus-Christ.* » Et il ajoute : « *Mais la* (ou *cette*) *connaissance n'est pas en tous, car certains, jusqu'à présent, dans l'habitude* (où ils sont) *de l'idole*[1], *mangent la viande* (consacrée aux dieux) *comme immolée aux idoles, et leur conscience, qui est faible, est souillée.* » Paul connaît donc des hommes qui croient au Sôter Jésus, qui invoquent son nom, et qui pourtant ne sont pas entièrement libérés de leur foi première en l'existence et en la puissance des dieux, des hommes pour lesquels les idoles ne sont pas *rien*. Et ils doivent être assez nombreux dans la communauté de Corinthe, puisque l'Apôtre prend si grand soin de ne pas les troubler. — Le second texte, *I Cor.*, 10, 21, précise et complète cette impression : « *Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez pas avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons* ». Il y avait donc des hommes entrés dans la κοινωνία du Seigneur Jésus qui regrettaient de ne garder point, en même temps, la κοινωνία des dieux, et qui continuaient de prendre part à leur culte. Paul croyait nécessaire de le leur interdire formellement : *I Cor.*, 10, 20 : « *Je ne veux pas que vous deveniez les associés* (κοινωνούς) *des démons*[2]. »

les textes épigraphiques phrygiens qu'il a publiés lui-même, soutient que c'est dans la période antérieure à l'édit de Milan que les convertis chrétiens ont gardé le plus ordinairement un contact étroit avec le milieu dans lequel ils avaient vécu auparavant. Ce serait seulement au IVe et au Ve siècle que l'Église, devant la résistance tenace du paganisme, aurait pris une *attitude chrétienne extrême*. La preuve que donne Ramsay c'est qu'alors seulement les marbres chrétiens ne portent plus l'indication de la filiation, ni de la parenté (*Cities*, II, p. 487). Je ne crois pas que cette raison infirme toutes les autres, qui incitent à croire, au contraire, que la promiscuité pagano-chrétienne a été bien plus grande au temps du triomphe qu'à l'époque des persécutions.

1. τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου.

2. Je me demande aussi ce que sont au juste les ἀστήρικτοι = *instabiles*, dont il est question en 2 *Petri*. 2, 14, et 3, 16 et qui sont rangés parmi les *fils de la*

De toute évidence, la même interdiction conservera sa raison d'être jusqu'à la veille du triomphe. La crainte de l'idolâtrie, *de l'idolâtrie du chrétien*, bien entendu, de son retour plus ou moins discret et tout spontané aux pratiques idolâtriques — preuve qu'il croit encore aux dieux — sera la hantise constante de l'Église, à l'égal de la crainte de la fornication. Il serait facile de relever, touchant ce point, une longue série de textes, naturellement répartis en deux groupes : 1° ceux qui mettent les fidèles en garde contre les tentations idolâtriques *préliminaires*[1] : l'assistance aux fêtes et assemblées des Gentils, la fréquentation de l'amphithéâtre et du théâtre, lieux de perdition ; 2° ceux qui leur recommandent, directement et instamment, de fuir toutes réunions tenues « *à l'intention des idoles*[2] », d'aller au temple, de sacrifier, d'assister à un sacrifice.

La répétition de prescriptions semblables prouve à elle seule leur inefficacité. *Ipsae domus nostrae sine idolis non sunt*, constate Tertullien[3], et, comme il est naturel, ce sont les chrétiens à l'aise qu'il incrimine surtout en face de ces manquements graves[4]. Les canons du Concile d'Elvire nous permettent de jeter un coup d'œil sur la situation réelle dans un groupe d'Églises occidentales, au seuil du IVe siècle. Ils nous

malédiction. Je les rapproche volontiers de cet ἀνὴρ δίψυχος, dont il est question en *Jacques*, 1, 8, et j'inclinerais à croire qu'il s'agit de convertis hésitant encore dans leur foi ou qui n'ont pas quitté le regret de leurs croyances passées sans pourtant abandonner les nouvelles. Je ne vais d'ailleurs pas plus loin que l'hypothèse.

1. *Didascalie*, II, LXI (t. I, p. 172 de Funk). Cf. Tertullien, *De spectaculis*, passim. ; *De idol.*, 13 et 16 ; *Apol.*, 38 et 39. Ps. Cyprien, *De Spectaculis*, passim ; Tatien, *Adv. Graec.*, 24 ; Min. Felix, *Octav.*, 37 ; Clem. Alex., *Pedag.*, 3, 11, 76 ; *Strom.*, 7, 7, 36 ; Origène, *C. Celse*, 8, 21 ; Arnobe, *Adv. gent.*, 2, 41 ; Lact., *Inst. div.*, 6, 20, 10 et ss. ; etc.

2. *Didascalie*, II, LXII, 3 (t. I, p. 172 de Funk). Cf. Tertullien, *De idololatria* passim. — Barnabé, *Ep.*, 20, 1, et, après lui, tous les textes qui placent l'idolâtrie en tête des péchés capitaux, et souvent considérés comme irrémissibles s'ils sont commis après le baptême : Tertullien, *De pudicitia*, 1 ; 5 ; 12, etc. ; *Adv. Marcionem*, IV, 9 ; *De paenit.*, 2, 10 ; Hermas, *Past.*, Mand. IV, 1, 8 ; Clem. Alex., *Strom.*, 2, 18, 56 ; *Quis dives*, 39 ; Origène, *In Levit.*, hom. XV, 2 ; etc.

3. *De spectac.*, 8.

4. *De idol.*, 18 : *Nativitas et substantia tua molestae sunt adversus idolotatriam.*

montrent des fidèles qui croient à l'efficacité des sacrifices[1], qui assistent aux cérémonies païennes, qui prennent part directement aux sacrifices[2]. D'aucuns acceptent des charges de *flamines*[3]. Si importante est la question que c'est elle que les évêques réunis dans cette assemblée abordent la première.

Un fait, que nous connaissons par S. Cyprien, met au moins un nom sous les constatations implicites du concile. Dans une lettre écrite à la suite d'une assemblée épiscopale qui se tint à Carthage, en 254, sur les instances des évêques d'Espagne, pour examiner le cas de deux de leurs collègues, *libellatiques* de la persécution de Dèce, nous trouvons l'énumération des griefs relevés contre l'un d'eux, Martial de Merida : il faisait partie d'un *collegium* païen ; il assistait à ses repas de corps — toujours idolâtriques — et, finalement, il a fait enterrer son fils dans le cimetière du *collegium*, parmi les infidèles[4]. Il était déjà plus qu'à moitié tombé quand l'édit impérial a précipité sa chute. Or, *il n'a pas abandonné son siège après sa faute*, d'où je conclus qu'il entendait rester chrétien. *C'est un demi-chrétien*, un de ces hommes que Tertullien appelle des *chrétiens en l'air*[5] et qu'aucune foi bien arrêtée ne soutient.

Un texte du *Pasteur*[6], celui où se trouve décrite la construction de la tour qui figure l'Eglise, éclaire la position de nos demi-chrétiens dans l'Eglise du IIe siècle, et l'impression qu'il nous donne reste certainement juste pour le siècle qui suit : (Les pierres) « *qui sont jetées loin de la tour, qui roulent dans le chemin et de là dans le désert, sont les incertains, qui, après avoir cru, ont quitté la vraie voie. Celles qui tombent près de l'eau et n'y peuvent entrer sont les âmes qui désirent le*

1. *Can.* 40, qui interdit aux propriétaires chrétiens d'accepter que leurs fermiers païens leur retiennent le prix des sacrifices offerts aux divinités champêtres.

2. *Can.* 1 ; 2 ; 3 ; 4 ; 59.

3. Sur ce point, qui mériterait qu'on y insistât, je me contente, pour le moment, de renvoyer à l'étude de Mgr Duchesne, citée plus haut.

4. Cypr., *Ep.* 77 (*P. L.*, t. III, col. 1221 et ss.).

5. *Scorpiace*, 1 : *Plerosque in ventum et si placuerit christianos.* — Cf. De Labriolle, *Crise montaniste* (1913), p. 308.

6. *Pasteur*, *Vis.* 3, 5 et ss.

baptême, mais reculent devant la sainteté de la religion et la nécessité de renoncer à leurs désirs[1]. »

2. L'épigraphie et l'archéologie nous apportent un contingent de témoignages, restreint en nombre malheureusement, mais néanmoins considérable. Je ne crois pas qu'il y ait lieu d'attacher une bien grande importance aux noms franchement païens d'origine et de sens dont les chrétiens font usage pour eux-mêmes. L'habitude, prise peu à peu, les avait, je pense, neutralisés pour la plupart. J'en vois la preuve dans la persistance sur les marbres chrétiens de certains d'entre eux, tels *Mercurina*, *Jovina*, *Phœbe*, *Nereus*, *Hermas* et *Hermès*, qui se trouvent employés même après les interdictions conciliaires édictées à ce sujet au IVe siècle[2]. Il apparaît clairement que les fidèles ont d'abord porté les noms de tout le monde et que ce n'est qu'au courant du IIIe et du IVe siècle qu'un « *système chrétien de noms* » s'est peu à peu établi[3]. Pour tout dire, certains noms et surtout certains mélanges de noms ne laissent pourtant pas de surprendre un peu[4].

Parmi les inscriptions funéraires relevées par Ramsay (*Cities*, t. II, p. 514 et s.) et considérées par lui comme chrétiennes en raison des noms qu'elles portent (*Philippos*, *Kyrilla*, *Paula*, etc.), ou en raison de la présence de la formule ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν, il en est qui se rapportent à des personnages pourvus de fonctions officielles, dont il est difficile de croire qu'elles fussent sans contact avec l'idolâtrie (Ex. : n° 359 : Εὐμενεύς Βουλευτής ; — n° 364 : Βουλευτὴς καὶ γεραίος. — Cf. n° 361).

1. J'ai emprunté cette traduction à Renan, *Eglise chrétienne*, p. 408 et s.

2. Le Blant, *Inscript.*, t. I, p. 76, qui cite *Concil. Nicæno-arab.*, can. 30. — Ramsay, *Cities*, t. II, p. 492, qui fait d'ailleurs justement remarquer que beaucoup de ces noms païens doivent sans doute leur survivance chrétienne au fait qu'ils ont été portés par des martyrs ou de saints personnages.

3. Ramsay, *Op. cit.*, p. 485.

4. Ἀσκληπιάδη (C. I. G., 3.857 t., cité par Ramsay, *Studies*, p. 217) et Ασκληπιάδωρα (Ramsay, *Cities*, t. II, p. 718, n° 652) étonnent sur une tombe chrétienne, dans un milieu ou le culte d'Asclepios tient tant de place ; il s'agit d'inscriptions du IIIe siècle. — On trouvera un curieux exemple de mélange sur un marbre qui doit être à peu près du même temps, ou de peu postérieur (ap. Ramsay, *Studies*, p. 74) *Mnésithée*, *Diomède* et *Hermès* y voisinent avec *Kyriaké*.

Déjà plus intéressantes, je veux dire pour nous plus probantes, sont les formules païennes que portent nombre de pierres tumulaires certainement chrétiennes. Je ne ferai pas état des inscriptions métriques où le cliché triomphe et où s'insinuent, pour le soulagement du versificateur, les images mythologiques de la littérature mortuaire. Ces formules se prolongent à travers tout le Moyen-Age, elles n'ont pas attendu ce temps pour ne plus rien signifier de précis[1].

Je ne suis pas aussi certain de l'innocuité du sigle *D. M. S.* (*dis manibus sacrum*), en grec ΘK (Θεοῖς καταχθονίοις), tout en n'étant pas, non plus, disposé à exagérer son importance[2]. Nous ne pouvons malheureusement pas juger des cas d'espèce, qu'il y aurait lieu, sans doute, de distinguer; mais je ne serais pas éloigné de croire que, pour certains d'entre eux, au moins, Mabillon et, après lui, Le Blant, n'avaient pas entièrement tort de penser que ce *D. M. S.* apporte une présomption de superstition païenne ou de paganisme[3]. Cette superstition et ce paganisme n'entament pas, sans doute, la foi du chrétien qui use de la formule, mais ils se placent à côté d'elle dans la conscience de cet homme.

Je pense que c'est dans le même sens qu'il faut entendre la formule *domus aeterna* = αἰώνιος οἶκος, qui se rencontre également sur des tombes chrétiennes[4], et, généralement,

1. Citations caractéristiques dans Le Blant, *Inscriptions*, t. I, p. 396; t. II, p. 91 et 212 et dans Cumont : *Inscript. chrét.*, p. 268. — Cf. Ramsay, *Cities*, t. II, p. 518. On trouvera également quelques remarques intéressantes sur la persistance de ces habitudes épigraphiques et d'autres plus ou moins analogues ap. *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, art. *France*, IV, XVIII, col. 2.395.

2. Sur ce point, et dans le sens de l'atténuation de la portée de la formule, cf. Delehaye, *Légendes hagiogr.*[2] (1906), p. 213; références et observations intéressantes ap. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux* (1907), p. 58 et s., et Martigny, *Diction.*[2], p. 257 et s. — Sur le côté purement épigraphique de la question : Kaufmann, *Hdb. der altchristlichen Epigraphik* (1914), p. 37 et s.

3. Mabillon, *Dissertation sur le culte des saints inconnus* (1705), p. 38 et s.; 63 et ss.; 96 et s.; Le Blant, *L'épigr. chrét. en Gaule et dans l'Afrique romaine* (1890), p. 5, n. De Rossi (*Bullet. di arch. crist.*, 1865, p. 40) a signalé des inscriptions où une main, probablement chrétienne, avait effacé le *DMS*, peut-être inscrit par un lapicide routinier; il en faut conclure que tous les fidèles ne jugeaient pas indifférent l'emploi de ce sigle païen.

4. De Rossi, ap. *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 58. — Sur cette formule, cf. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Domus aeterna*.

divers usages funéraires païens que les fidèles ont conservés plus ou moins complètement et plus ou moins longtemps[1]. On aurait certainement tort d'écarter leur témoignage sans l'examiner soigneusement.

Mais deux inscriptions méritent spécialement de retenir notre attention, l'une est connue sous le nom d'*inscription de Brouzos* et l'autre est la célèbre *épitaphe d'Abercius*.

La première[2] se rapporte à un certain Asclépiade, fils de Titus, et à sa femme Pompéia, qui ont construit le tombeau pour eux et leurs enfants ; ils adjurent, au nom de la grandeur de Dieu et des esprits infernaux (ἐνορκιζόμεθα δὲ τὸ μέγεθος τοῦ Θεοῦ καὶ τοὺς καταχθονίους δαίμονας), de ne point porter dommage au monument et de n'y déposer personne d'autre que les enfants de Gaius et d'Asclépiade. Suit la formule bien connue[3] : οὐκ ἤμην · ἐγενόμην · οὐκ ἔσομαι · οὐ μέλει μοι · ὁ βίος ταῦτα. = « *Je n'étais pas ; j'ai été ; je ne serai plus ; peu m'importe ; c'est cela la vie*[4] ». L'inscription n'est probablement pas chrétienne[5], mais elle est *syncrétiste* ; elle juxtapose tranquillement son appel aux démons d'en bas à son appel à la *grandeur de Dieu*, c'est-à-dire au *Dieu grand*, et ce μέγεθος τοῦ Θεοῦ est d'air bien chrétien. Il se retrouve, d'ailleurs, sur plusieurs inscriptions phrygiennes certainement chrétiennes[6]. En supposant même que l'auteur de notre texte ait voulu prévenir une

1. Par exemple celui des *Rosalia* ou *Rosationes* qui consistait à orner le sépulcre de roses au jour anniversaire de la mort de son hôte. — Références diverses ap. Cumont, *Inscr. chrét.*, p. 277, Ramsay, *Cities*, t. II, p. 563, Grégoire, *Inscriptions chrét. d'Asie-Mineure* (1923), t. I, nº 9.

2. *Bullet. de corresp. hellén.*, t. VI, 1882, p. 515 et s. ; l'inscription est publiée là par Ramsay, à la suite d'un petit mémoire sur *Trois villes phrygiennes*. Elle parait être du IIIe siècle.

3. Carcopino, *Le tombeau de Lambiridi*, p. 18 et ss., étudie ces diverses variantes latines et grecques.

4. On pourrait aussi ponctuer : οὐ μέλει μοι ὁ βίος · ταῦτα = *peu m'importe la vie ; c'est comme cela* !

5. C'est l'opinion de Ramsay et celle de Cumont, *Inscr. chrét.*, p. 278.

6. Cumont, *Inscr. chrét.*, nº 145, 164, 203. Cf. ap. *C. I. G.*, t. III, nº 3.902, une inscription d'Eumenia qui porte les mots : τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ, lesquels semblent bien s'apparenter à notre formule. C'est cette circonstance qui m'empêche de songer tout simplement, comme j'en ai été tenté, à un appel au *Deus magnus*, dont j'ai parlé plus haut, le *Dieu suprême* des syncrétistes païens.

violation de sépulture de la part d'un chrétien, en invoquant le *Dieu grand*, et de la part d'un païen, en invoquant les esprits infernaux, le rapprochement des termes demeure très suggestif, tout autant que l'addition de la formule finale, épicurienne de ton et d'origine, selon toute apparence. Ramsay croit à une contamination chrétienne chez un philosophe païen ; je penche dans le même sens : nous sommes en présence *d'un demi-païen.*

L'inscription d'Abercius pourrait bien nous mettre, elle, en présence d'un *demi-chrétien.* Je ne reviens pas sur les abondantes discussions qui se sont naguère engagées autour de son texte et qui, peut-être, n'ont pas toujours gardé autant de sérénité qu'il aurait bien fallu[1]. J'accepte volontiers que l'inscription soit chrétienne *foncièrement*, sur cette considération, que « *le poisson* » pêché « *par une vierge* » ne peut guère être que le Christ, que les mots λαὸν δ'εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα, font une assez claire allusion à une communauté de *baptisés*[2], et que le « *vin délicieux* », donné avec le pain, représente l'eucharistie de façon satisfaisante. Mais, si le fonds est chrétien, la forme demeure singulière. Abercius parle *une langue de mystère*, la langue qu'on parlait sans doute dans son milieu, où le syncrétisme s'épanouissait et les hésitations des érudits qui ont songé à faire de cet évêque — probable — un prêtre d'Attis, ne sont pas incompréhensibles[3].

Deux considérations peuvent, je pense, fortifier l'hypothèse de l'origine syncrétiste de notre inscription ; j'entends peuvent nous incliner à croire qu'elle vient d'un chrétien qui n'est pas sans attaches avec l'ambiance païenne.

1. Sur la bibliographie et l'histoire de cette polémique cf. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Abercius.* — Du point de vue épigraphique, cf. Kaufmann, *Hdb. des altchristlichen Epigraphik*, p. 169 et ss. — Commentaire très riche ap. Dölger, ΙΧΘΥΣ, t. II, *Der heilige Fisch* (1922), p. 454 et ss. — L'étude de Harnack, *Zur Abercius-Inschrift*, ne me paraît pas si méprisable qu'à Dom Leclercq.

2. Dölger, *Sphragis*, (1911), p. 80-88.

3. Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 406 l'avoue, et Cumont, *Inscrip. chrét.*, p. 290, parle de *la persistance d'usages et d'idées antiques dans les communautés primitives de Phrygie*, pour expliquer les particularités de notre texte.

a) On lit généralement la ligne 6 comme il suit : Οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε [τὰ ζωῆς] γράμματα πιστά et on suppose qu'il s'agit des Ecritures saintes. Mais la lecture τὰ ζωῆς n'est qu'une restitution. Nissen et Lüdtke (1910), suivis par Pfister (1913), ont proposé de lire τὰ Ῥώμης γράμματα πιστά ou ῥωμαϊκὰ γράμματα πιστά. Il s'agirait de l'ἔνομα τελεστικόν du Mystère, qu'Abercius dit avoir reçu de son maître. Cette hypothèse est fondée sur une version russe, qui donne l'équivalent de l'allemand *römische Buchstaben*. L'expression serait inintelligible — volontairement — à tous les non initiés[1] et viserait une formule latine (ῥωμαϊκὰ γράμματα πιστὰ = λόγοι ῥωμαϊκοί). Je ne confonds pas cette hypothèse avec une lecture certaine, mais je ne la crois pas non plus indigne d'attention[2].

b) A l'automne de 1919, on a découvert à Rome, entre la *via di Porta Maggiore* et *la via di S. Croce in Gerusalem*, un hypogée composé de deux chambres, réunies par une courte galerie, et ornées de peintures murales[3]. La décoration de la première chambre paraît remonter à la seconde moitié du IIe siècle ; celle de la seconde à la fin du IIe siècle, ou au début du IIIe. Quelques-uns des sujets traités suggèrent l'attribution du monument à des chrétiens (quatre figures du Bon Pasteur dans la première chambre et une petite croix latine dans le vestibule de la seconde), mais le reste de la décoration s'est dérobé jusqu'ici à une interprétation chrétienne. Si bien que les partisans les plus décidés de l'origine chrétienne de l'ensemble se trouvent contraints d'avouer qu'il ne saurait s'agir, en tous cas, d'un christianisme orthodoxe, mais bien « *d'une des nombreuses sectes chrétiennes qui peuplaient le monde romain*[4] ». Or, une des fresques repré-

1. Dietrich aurait donc eu raison (*Aberkios*, p. 34, n. 2) de dire que ces γράμματα sont *die Zeichen des grossen Gottesnamens die alles wirken und die Welt beherrschen können die nur den Adepten, überliefert und sonst streng geheim gehalten werden.*

2. Dölger qui l'examine (*Der heilige Fisch*, t. II, p. 470 et ss.) ne l'accepte pourtant pas et propose la lecture τα ἱερὰ γράμματα πιστά, en songeant aux ἱερὰ γράμματα de 2 *Tim.*, 3, 15.

3. G. Bendinelli, *Ipogeo con pitture scoperto presso il viale Manzoni*, ap. *Atti d. r. Acc. d. Lincei*, 1920. *Notizie degli scavi*, p. 123 et ss.

4. Bendinelli, *Op. cit.*, p. 140.

sente un personnage assis et qui tient un livre déroulé ; il ne le lit pas, mais semble porter au loin un regard que le peintre a voulu rendre très vif en élargissant les yeux. Au-dessous de lui se développe un terrain montueux, aplani en bas, semé de moutons et de chèvres[1]. Bendinelli songe très justement que c'est là une espèce d'illustration des paroles d'Abercius : « *Disciple d'un saint pasteur qui paît des troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines* (ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε), *qui a de grands yeux qui voient partout* » (ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας). Le livre déroulé lui-même n'est-il pas celui qui contient les *écritures sincères* (γράμματα πιστὰ)? Je le crois très probable. Ce n'est sans doute pas dans l'inscription d'Abercius que l'artiste décorateur de notre hypogée a été chercher son inspiration et son sujet, mais il a reproduit sur la muraille la même représentation « mystérieuse » qu'Abercius a exprimée en termes voilés, comme il convenait, sur son marbre. C'est le même demi-christianisme qui se laisse entrevoir ici et là.

***

Jusqu'ici je n'ai considéré que des chrétiens qui restent en contact plus ou moins intime avec le paganisme. Il est possible d'apercevoir dans le même temps des païens qui s'approchent plus ou moins du christianisme.

Depuis longtemps de Rossi a signalé le cas des Acilii Glabriones qui, tout en accordant, à mainte reprise, des témoignages certains de leur sympathie pour l'Église et la foi, ont continué, aux trois premiers siècles, de donner à l'État des consuls, des magistrats de tout rang, des pontifes et des prêtresses[2].

Le biographe de S. Cyprien, Pontius, nous dit qu'au moment où la situation de l'évêque devient critique, de grands personnages (*plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis sed et saeculi nobilitate generosi*) s'empressent pour le décider à

1. Bendinelli, *Op. cit.*, pl. III.
2. De Rossi, ap. *Bullet. di archeol. cristiana*, 1888-1889, p. 57 et ss.

se cacher et s'offrent à lui donner asile[1]. On a voulu voir en eux des *lapsi* qui cherchaient à racheter leur faute[2]. Je croirais plutôt qu'il s'agit d'hommes attirés par le christianisme, de véritables « *craignants Dieu* », mais qui ne vont pas jusqu'à l'adhésion complète et qui cherchent à rendre service à l'Église dans la personne de son chef.

Origène nous dit[3] qu'il s'en trouvait souvent de semblables. Ce sont « *des pécheurs* » — entendons des païens ou réputés tels — et cependant ils montrent beaucoup de zèle à faire du bien à l'Eglise.

Nous pouvons mettre quelques noms sous ces affirmations-là. D'abord ceux des Acilii dont je viens de parler ; ensuite celui de Marcia, enfin celui d'Alexandre Sevère. — La bienveillance de la maîtresse de Commode à l'égard des fidèles et les services par elle rendus à l'Église sont attestés à la fois par Dion Cassius[4] et par l'auteur des *Philosophumena*, qui la qualifie de φιλόθεος[5]. Et pourtant l'irrégularité de sa position sociale, son rôle dans l'assassinat de Commode (même si on cherche à l'atténuer en arguant de la légitime défense), son attitude après (elle épouse le principal fauteur du meurtre)[6], excluent l'hypothèse de sa conversion véritable. C'est, suivant l'heureuse expression d'Aubé « *une âme en travail de christianisme*[7] ». C'est une demi-chrétienne.

Alexandre Sévère reste sans doute, du point de vue de la foi, à plusieurs degrés au-dessous d'elle, mais il a commencé de gravir les marches. Il crut « que l'on pouvait à la fois

1. Pontius, *Vita Cypriani*, 14.
2. Allard, *Dix leçons sur le martyre*, p. 208.
3. *In Mt.*, 27, 15 (*P. G.*, t. XIII, col. 1772). — Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 103.
4. Dion, 72, 4.
5. *Philos.*, 9, 12.
6. Dion, *Loc. cit.*
7. Aubé, ap. *Rev. archéol.*, mars 1879, p. 163. Dans le même sens, cf. Bigg, *Origin of christianity*, p. 229 ; Gwatkin, *Early Church history*, t. I (1909), p. 171 ; Tollinton, *Clement of Alexandria*, t. I (1914), p. 122. — Döllinger, *Hippolytus und Kallistus* (1853), p. 173 de la traduction anglaise, tient au contraire pour le christianisme authentique de Marcia ; il la croit dans la pleine communion de l'Église. C'est peu vraisemblable.

fêter les *Hilaria* de la Grande Mère et se recueillir en présence du Christ, vénérer Abraham et sacrifier au Capitole[1] ». Une image de Jésus voisinait dans son *larrarium* avec celles d'Abraham, d'Orphée et des divers *saints* du paganisme[2]. Il aurait même songé sérieusement à consacrer un temple au Christ[3]. Le jeune prince était, en réalité, un syncrétiste qui cherchait à élargir au maximum son domaine religieux *personnel*, mais, évidemment, sa sympathie sinon pour la foi chrétienne, au moins pour son objet principal, je veux dire pour la personne de Jésus, était grande. Elle était, semble-t-il, partagée par sa mère, Julia Mamaea, femme certainement fort intelligente. Eusèbe nous conte que, passant à Césarée de Palestine, elle y manda Origène et s'entretint longuement avec lui[4]. On a même pu prétendre, sur l'éloge qu'Eusèbe fait d'elle, qu'elle s'était convertie tout à fait (Tillemont). Non, sans doute ; mais le christianisme l'attirait, comme il attirait son fils.

***

Ainsi, avant le triomphe, il existait dans l'Église, ou dans ses marges, des hommes qui tenaient à elle par des liens plus ou moins solides et plus ou moins serrés, mais *qui ne tenaient pas qu'à elle*, et qui, par un côté, gardaient des attaches avec le paganisme et les syncrétismes dans lesquels le paganisme entrait. Fl. Vopiscus nous a conservé un texte curieux, et d'ailleurs bien connu, qui nous apporte une impression singulièrement forte de cet étonnant mélange ; c'est la fameuse lettre d'Hadrien à Servianus[5]. Son authenticité n'est certes pas à l'abri de tout soupçon, mais, quel que soit son auteur véritable, elle *est* ; et, en accordant qu'elle exagère parce qu'elle généralise et grossit à outrance, il reste qu'elle nous donne

1. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 282.
2. Lampride, *Alex. Sev.*, 29.
3. Lampride, *Alex. Sev.*, 43.
4. Eusèbe, *HE.*, 6, 21. — Cf. Réville, *Op. cit.*, p. 270 et s.
5. Fl. Vopiscus, *Saturninus*, 8 ; il prétend qu'il la tire *ex libris Phlegontis liberti eius (Hadriani)*.

une idée de ce que pouvait imaginer un païen en contemplant, sans la scruter véritablement, la monstrueuse confusion de croyances et de rites qu'il place à Alexandrie : *Illic qui Serapem colunt christiani sunt et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt*, etc. Je ne crois pas que ce témoignage sur nos demi-chrétiens soit à rejeter sans examen[1].

***

1. Un texte de Cyrille de Jérusalem[2] nous permet de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les défaillances païennes ou paganisantes que les Pères pouvaient constater chez les chrétiens du IVe et du Ve siècle. Les suggestions de Satan, y est-il dit, guettent le fidèle qui a pourtant promis de renoncer à Satan, à toutes ses œuvres et à toute sa pompe (καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις σου, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου). Le théâtre, le cirque, les aliments consacrés aux idoles travaillent pour lui. Le catéchumène qui va recevoir le baptême renonce encore à tout culte du diable (καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου). Or ce culte, c'est dans les temples des idoles qu'on le célèbre. Rendre des honneurs à de vains simulacres, allumer des flambeaux, brûler de l'encens autour des fontaines ou au bord des rivières, pour y chercher le soulagement de ses maux, écouter les songes, recourir aux divers procédés de divination, porter des amulettes et des phylactères magiques (περιάμματα ἤ ἐν πετάλοις ἐπιγραφαί), s'appliquer aux arts maudits (μαγεῖαι ἤ ἄλλαι κακοτεχνίαι), et faire quoi que ce soit qui ressemble à tout cela, c'est rendre un culte au diable. Φεῦγε οὖν ταῦτα ! La recommandation n'était pas superflue.

a) Nombreux sont les textes qui nous prouvent que des fidèles continuent de prendre part à des fêtes païennes, de sens et souvent d'intentions idolâtriques[3] ; surtout qu'ils

1. Peut-être quelques textes d'Augustin et de Salvien qu'on trouvera plus loin, fortifieraient-ils son crédit.

2. *Catech.* XIX, *Mystagog.*, 1, 5 et ss. (*P. G.*, t. XXXIII, col. 1069 et ss.).

3. *Conc. Laod.* (date incertaine : dans la seconde moitié du IVe s.), can. 39 : ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἔθνεσι συνεορτάζειν καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν. Rapprocher de

continuent à se laisser attirer, et même passionner, par le théâtre et par le cirque, où le diable tient ses assises plénières. Nous ne nous en étonnons pas parce que nous savons à quel point le goût de tous ces spectacles avait envahi l'esprit des anciens, mais le fait nous intéresse ici, en ce qu'il prouve combien facile était encore l'action païenne sur les chrétiens. Les plaintes et les objurgations des Pères et leurs efforts pour déprécier les discussions en cause, nous révèlent la profondeur du mal[1]. Il existe aussi bien en Orient qu'en Occident[2], avec cette différence que les Orientaux se sont assez facilement détachés des jeux sanglants de l'amphithéâtre que Constantin fit supprimer pour eux dès 325[3], tandis que c'est seulement en 404 qu'un édit d'Honorius les supprime en Occident[4]. L'Église poussait le gouvernement à retirer son autorisation, ou, au moins, ses subsides à toutes ces manifestations profanes, et dangereuses autant pour la foi que pour la morale ; et elle y réussissait sans doute dans certains cas particuliers[5]. D'une manière générale, l'état des mœurs et de l'opinion imposait aux autorités publiques le maintien des vieilles traditions[6].

b) Des chrétiens baptisés ne cessaient pourtant pas de fréquenter les temples des dieux, soit habituellement, soit

Didascalie, II, LXI et d'Augustin, *Sermo* 62, qui développent le même thème ; cf. également *Sermo* 198, sur la pratique des étrennes.

1. Cf. Ambroise, *Hexaemeron*, 3 ; Aug., *Confes.*, 9, 2, 2-5 ; 6, 8, 13 ; Hieron., *Comment. in Ezech.*, VI, 20, 7 ; *Epist.* 43, *ad Marcellum*, 3 ; Salvien insiste particulièrement sur la question : *De gub. Dei*, 6, 1 et 2 ; 6, 4, 20 : *Ecce innumera christianorum milia in spectaculis cotidie rerum turpium commorantur* ; 6, 7, 38, passage célèbre, où l'auteur nous dit quelle victorieuse concurrence les spectacles font aux fêtes de l'église : *spernitur Dei templum et curratur ad theatrum* ; *ecclesia vacuatur circus impletur* ; 6, 69.

2. Cf. l'homélie de Jean Chrys. sur la question, ap. *P. G.*, t. LVI, col. 263-270.

3. *Cod. Theod.*, 15, 12, 1.

4. Theodoret, *H. E.*, 5, 26.

5. August., *De consensu evangel.*, 1, 33, 51.

6. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Préface*, p. XCV et notes. Des ivoires nous représentent des consuls chrétiens offrant des jeux au peuple. L'illustration épigraphique de cet usage se trouve au n° 595 du recueil de Le Blant, inscription en l'honneur d'un personnage chrétien qui est considéré comme le père de la province, surtout, semble-t-il, parce qu'il a donné des jeux agréables au peuple.

dans telle ou telle circonstance exceptionnelle. Le concile de Valence (374) en parle comme d'une défaillance courante, contre laquelle il faut se montrer sévère sans toutefois prendre de mesures par trop radicales qui, sans doute, perdraient les coupables définitivement[1]. S. Jean Chrysostome, commentant l'*Epître à Tite* et définissant τοὺς ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, *ceux dont la foi manque de vigueur*[2], nous dit que ce sont d'abord ceux qui jeûnent avec les Juifs et observent les sabbats[3], mais que ce sont aussi ceux qui fréquentent les lieux consacrés des cultes païens, et spécialement, puisqu'il s'agit de gens d'Antioche, le sanctuaire de Daphné, l'antre dit de la Matrône et le lieu saint dit de Kronos, en Cilicie (τὸν ἐν Δάφνῃ λέγω, τὸ τῆς Ματρώνης λεγόμενον σπήλαιον, τὸν ἐν Κιλικίᾳ τόπον τὸν τοῦ Κρόνου λεγόμενον). — Salvien[4], rappelant le mot de *I Cor.*, 10, 20 : *Non potestis calicem domini bibere et calicem daemoniorum*, l'oppose aux chrétiens de Carthage qui continuent à fréquenter les sanctuaires païens. Ce sont les plus haut placés (*potentissimi quique ac sublimissimi*) qui donnent ce mauvais exemple, tout comme au temps de Tertullien.

Il ne s'agit pas seulement d'habitudes cultuelles, de gestes sans intentions et sans conséquences : beaucoup de chrétiens baptisés croient encore à l'existence et à la puissance des dieux. S. Augustin connaît des chrétiens qui détournent à leur usage (*in usus privatos*) des objets dérobés dans les temples qu'on détruit ; il ne voit dans leur vilain geste que la marque d'une fâcheuse *avaritia*[5]. Je crois bien que

1. *Conc. Valent.*, can. 3 : *Circa eorum vero personas qui se post unum et sacrum lavacrum vel profanis daemonum vel incesta lavatione polluerint..*, pénitence jusqu'à l'article de la mort.

2. *In epist. ad Titum, cap.* 1, Hom. III, 3 (*P. G.*, t. LXII, col. 679).

3. Nombre de chrétiens continuaient, en effet, à *judaïser* ; Cf. Hoennicke, *Judenchristentum*. Berlin, 1908, p. 374, n. 1 et J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*. Paris, 1914. t. I, p. 62, 195, 278-280 et notes, qui donnent d'abondantes références ; Eusèbe Alex., *Sermo VII*, Περὶ Νεομηνίας καὶ Σαββάτων (*P. G.*, t. 86, col. 353) ; Jean Chrys., *Adv. Judaeos*, 1, 3, 6, 7. A propos de ce dernier témoignage : Puech, *S. Jean Chrys. et les mœurs de son temps* (1891), p. 186 et s.

4. *De gub. Dei*, 8, 13 et 14.

5. Aug., *Epist.* 47, 3. Du reste il se trouve, paraît-il, des chrétiens pour se joindre aux païens quand ces derniers pillent quelqu'église : *Epist.* 101.

ce n'est point là le seul sentiment qui soit en cause, quand je me souviens qu'au témoignage du même Augustin, certains fidèles sachant où avaient été cachées les idoles les plus révérées, ne l'ont point révélé aux autorités qui les recherchaient pour les détruire.

L'Église appelle les dieux des *démons* ; c'est entendu, et elle enseigne qu'en tant que dieux ils n'existent pas et ne sont rien de plus que des simulacres faits de mains d'hommes ; mais des démons, que les docteurs disent si redoutables, ne sont point, en effet, méprisables et doivent être ménagés. Puis — qui sait? — deux sûretés valent mieux qu'une, et les vieilles habitudes syncrétistes ne disparaissent pas d'un coup[1]. S. Augustin rabaisse assurément les miracles de ces pseudo-dieux et il les juge indignes d'être comparés aux miracles chrétiens ; mais il semble ne pas oser les nier, non plus qu'il ne dit nettement que les dieux ne sont qu'illusion pure[2]. De même, plusieurs textes de Sulpice Sévère nous montrent que les démons, auxquels S. Martin a souvent affaire directement, se présentent à lui sous l'aspect des dieux, spécialement de Jupiter et de Mercure[3]. D'où l'on peut conclure que S. Martin et son biographe croyaient à la puissance des anciens dieux, au moins dans le domaine du mal.

De tous les cultes païens, ceux qui s'étaient le plus développés dans les derniers siècles de l'Empire, étaient ceux qui s'adressaient aux astres[4] ; au soleil, parce que tout le syncrétisme monothéisant avait fini par considérer l'astre du jour comme l'expression visible du Dieu suprême, aux autres astres, parce que l'astrologie les considérait comme les maîtres souverains de toute destinée. Les textes nous laissent voir que c'est de ce côté que viennent, pour la foi chrétienne,

1. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *France*, IV, XVIII, col. 2395 sur la persistance, jusqu'au plein du Moyen-âge, de la célébration du jeudi en l'honneur de Jupiter et de repas destinés aux Parques. — *Conc. Narbon.* (589), can. 15.

2. *Civ. Dei*, 22, 10.

3. *Vita Martini*, 22 ; *Dial.*, 2, 13, 6 ; 3, 6, 4.

4. Augustin, *Tract. in Joan.*, X, 1 (*P. L.*, t. 35, col. 1467), insiste sur la persistance de cette pratique et en montre, à la fois, l'inutilité et le danger.

les plus redoutables tentations, et que c'est entre les cultes astraux et le culte chrétien que s'établissent les plus nets des compromis qui constituent *le demi-christianisme*. Il existe d'ailleurs déjà des travaux considérables sur la persistance de l'adoration du Soleil par des chrétiens[1].

S. Augustin nous dit que ceux des fidèles qui donnaient dans cette erreur prétendaient s'autoriser du texte de l'*Exode*, 22, 20 : *sacrificans diis eradicabitur nisi deo soli*, qu'ils entendaient « *excepté au dieu soleil* ». Le grand docteur croit nécessaire de rappeler que c'est là un contre-sens certain[2]. Il ne devait pas, d'ailleurs, être, de son temps, tout jeune, et il répondait à une pratique ancienne, car divers témoignages[3] nous révèlent que les païens croyaient parfois que les chrétiens adoraient le soleil, et nous savons que, suivant la même pente, les manichéens lui avaient identifié le Christ[4]. Etait-ce eux seulement? On en pourrait douter en lisant une formule telle que celle-ci : Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ, dont il n'est, par malheur, guère possible de déterminer exactement ni l'origine, ni la date[5]. Nous ne sommes pas réduits à elle. Un passage d'un sermon de S. Léon le Grand nous décrit l'adoration du Soleil levant par des chrétiens. Le pontife leur reproche même de se livrer à cet acte de paganisme sur les marches de la basilique de l'apôtre Pierre et au moment où ils vont y entrer[6]. On a prétendu qu'il s'agissait de manichéens ou de priscillianistes ; mais S. Léon ne marque nullement pareille distinction ; il dit seulement que

1. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. I, note C, p. 355 et s. et *Les Mystères de Mithra*[2] (1913), qui donnent les références essentielles ; Nissen, *Orientation*, t. II (1907), ch. IX ; surtout Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (1920).

2. *Civ. Dei*, 19, 23.

3. Tertul., *Apol.*, 16 ; *Ad nat.*, 1, 13 ; Orig., *C. Celse*, 8, 67.

4. August., *Confes.*, 3, 6, 10 ; *C. Fortunatum*, 1, 3.

5. Je la trouve citée dans Harnack, *Zur Abercius-Inschrift*, p. 19, n. 2, d'après un texte qui viendrait de l'*histoire* (perdue) de Philippe de Side (début du ve siècle) et qui a été publié par Wirth, *Aus Oriental. Chroniken*, p. 143 et s. — Elle prend place dans un récit extravagant qu'il faudrait cribler.

6. *Sermo* 27, 3-4 (*P. L.*, t. LIV, col. 218). Étude et commentaire de ce texte ap. Dölger, *Op. cit.*, p. 3 et ss.

les hommes qui tombent dans cette impiété pitoyable agissent *partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu.* C'est bien cela, en effet. Les uns obéissent à de vieilles habitudes inconscientes ; les autres suivent de vieilles croyances tenaces.

Dölger a rassemblé divers témoignages qui confirment pour l'Orient ce que S. Léon nous dit de Rome[1]. L'un d'eux est particulièrement suggestif. Il vient d'un personnage du ve siècle, encore assez mal identifié, et connu sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie[2]: « *Malheur à ceux qui adorent le soleil et la lune et les étoiles ! Je sais, en effet, bien des gens qui se prosternent devant le soleil et qui l'invoquent. Au lever du soleil, ils lui adressent une prière et disent : Aie pitié de nous!* » (Ἐλέησον ἡμᾶς.)[3]. Et ce ne sont pas seulement des hérétiques, des ἡλιογνώσται, qui font cela, « *mais des chrétiens oublieux de leur foi et qui s'assimilent à des hérétiques* ».

Le soleil est le plus favorisé d'entre les astres, mais il ne l'est pas exclusivement ; les premières lignes que je viens de citer, d'Eusèbe d'Alexandrie, le prouvent, et aussi le texte d'Augustin que j'ai rappelé plus haut et qui énumère les étoiles, le soleil, la lune[4]. Dans le même temps, ou à peu près, Isaac d'Antioche se plaint que les femmes d'Edesse fassent encore des offrandes à Vénus sur le toit de leur maison ; il s'agit, sans doute, de l'*esprit*, de la déesse de la planète[5]. Et nous songeons au culte astral que reflète un passage redoutable de l'*Epitre aux Colossiens*[6]. Une formule d'exorcisme fait, pour ainsi dire, le pont entre les deux textes,

1. *Sol salutis*, p. 51-53.

2. *Sermo* 23, 2 (*P. G.*, t. 85, col. 153).

3. Dölger, *op. cit.*, p. 61 et ss., a étudié de près cette invocation Ἐλέησον ἡμᾶς et montré qu'elle était, en effet, proprement solaire. Le *Kyrie* invoqué dans le *Kyrie eleison* a été d'abord le *Maître du jour* : Κύριε Ἥλιε, Ἥλιε Κύριε, ou Κύριε tout court.

4. *Tract. in Joan.*, 10, 1 (*P. L.*, t. 35, col. 1467).

5. Is. d'Ant. édit. Bickell, t. I, p. 244 cité par H. Leclercq ap. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Edesse*, col. 2068.

6. *Coloss.*, 2, 8 : Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν ..... κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

celui de l'Apôtre et celui d'Isaac : ὁρκίζω σε... κατὰ τὰ στοιχεῖα αἐηιουω πλανητῶν[1]. Or, dans un passage du *Testament de Salomon*[2], il est dit que sept esprits apparaissent à Salomon et ce sont τὰ λεγόμενα στοῖχεια, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου. Ces esprits sont, à la fois, des astres et des divinités : καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ εἰσιν ... καὶ ὡς θεὰς καλούμεθα[3].

Ainsi, leur conversion au christianisme n'a point débarrassé tous les chrétiens de leurs habitudes et de leur foi astrolâtriques et c'est sur le terrain de l'astrolâtrie que se fonde surtout, du côté païen, leur syncrétisme[4].

Nous pouvons, d'ailleurs, saisir la persistance d'autres cultes encore chez certains chrétiens, par exemple celui de la *Virgo Caelestis* à Carthage, contre lequel S. Augustin et Salvien s'élèvent vigoureusement, et, semble-t-il, sans grand succès[5]. Les autres dieux du paganisme trouvent aussi leurs dévots à l'occasion[6].

Le sentiment qui retient ces gens-là au bord de leurs anciennes croyances, nous le devinons clairement : c'est le plus souvent la crainte. Ils croient au Christ, mais ils redoutent la méchante humeur des dieux délaissés. Aussi, dès qu'il leur arrive un accident, ou qu'ils se trouvent dans le besoin, ils courent au temple plutôt que de s'adresser à Dieu[7]. Lucius a donné de ces écarts une interprétation qui cherche à diminuer leur gravité. Peut-être, dit-il, ces chrétiens chancelants

1. Grégoire, *Inscrip. chrét. d'Asie Min.*, t. I, n° 341 *ter*, ligne 14. — L'éditeur accompagne ce texte d'un précieux commentaire et d'utiles indications bibliographiques.

2. Fabricius, *Codex pseudep.*, I, 1047, cité par Reitzenstein, *Poimandres*, p. 52.

3. Ces esprits portent en effet, des noms féminins : ἀπάτη, ἔρις, etc.

4. Il est curieux de constater l'influence profonde du culte solaire sur eux dans les manifestations quasi-cultuelles qu'ils ne se refusent pas à accorder à Constantin et qui tendent à l'identifier au soleil. Cf. Dölger, *Op. cit.*, p. 55 et s.

5. August., *Sermo* 52, 10 ; Salvien, *De gub. Dei*, 8, 9, 5.

6. August., *Enar. in Psalm.*, *LII*, 7. Texte cité à la note suivante.

7. Basile, *In Psalm.*, 45. (*P. G.*, t. XXIX, col. 418) : ὅταν ἐν ταῖς θλίψεσιν ἐπὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἐπὶ τὸν θεὸν τρέχωμεν. August., *Enar. in Psalm.*, *LII*, 7 : (le chrétien) *a Deo petere debet, non a daemoniis et idolis et a nescio quibus potestatibus huius saeculi. Sunt enim qui, quando famem patiuntur in isto saeculo, dimittunt Deum, et rogant Mercurium aut rogant Jovem ut det illis, aut quam dicunt Caelestem, aut aliqua daemonia similia. — In Johan. Tract.*, VII, 7.

voient-ils dans leur recours aux anciens dieux un moyen de décharger Dieu le Père de tâches peu conformes à sa dignité[1]. Ce n'est pas du tout ce que nous suggèrent les textes ; ils nous donneraient plutôt l'impression que nos demi-chrétiens s'adressent, en leurs besoins précis, *aux dieux spécialisés* auxquels la tradition du passé attribuait la compétence utile. Lucius ajoute qu'il ne faut pas se hâter de prendre ces pratiques[2] pour signe d'abjuration du christianisme ou de penchant prononcé pour le paganisme. Assurément. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit : ces chrétiens inconséquents, qui — remarquons-le bien, d'après Salvien — ne sont pas exclusivement des simples et des ignorants, au contraire, croient à la vérité chrétienne, mais ils n'ont pas cessé tout à fait de croire aussi à la vérité païenne et l'esprit du syncrétisme vit toujours en eux.

c) Bien des superstitions du paganisme continuaient de subsister dans le corps chrétien[3]. Certaines nous semblent énormes. Eusèbe d'Alexandrie nous affirme, par exemple, que des fidèles croient non seulement qu'on peut faire tomber la pluie à volonté au moyen d'incantations appropriées, mais encore que la lune peut descendre sur terre et s'y changer en animal : καὶ οὐαὶ τοῖς τοῦτο λέγουσι[4] ! Le culte des morts, spécialement favorable de sa nature, à la survivance des usages les plus inquiétants, est, en effet, l'occasion d'excès tout à fait païens parmi des hommes au demeurant bien intentionnés[5], et tend à faire entrer beaucoup de paganisme dans la pratique chrétienne. Mais, à vrai dire, le danger n'est pas ici très grave.

1. Lucius, *Les orig. du culte des Saints*, p. 160 de la traduc. française.

2. Il ne s'agit pas seulement de pratiques, d'habitudes comme celle de *jurer* par Hercule ou Jupiter, serments qui ne sont que manières de parler. Cf. cependant sur ce point August., *Sermo* 308, 3, qui condamne comme païenne cette habitude de jurer.

3. Cf. Le Blant, *Note sur quelques formules cabalistiques* (1892), qui donne de nombreuses références.

4. *Sermo* 22, 2 (*P. G.*, t. 85, col. 453 et s.).

5. August., *C. Faustum*, 20, 21 ; *De moribus ecclesiae catholicae*, 1, 31, 75 : il se trouve des chrétiens qui sont *sepulchrorum et picturarum adoratores* c'est-à-dire qui transportent dans la pratique chrétienne une mentalité toute païenne.

Il en va tout autrement du recours aux *arts maudits*. Au IVe siècle, nous constatons un redoublement de la polémique ecclésiastique contre l'astrologie et les sciences divinatoires en général[1]. Il y a à cela une raison ; et quand nous voyons,

1. Références essentielles ap. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Divination*. — Il va de soi que, dans la période antérieure à l'édit de Milan, les sciences occultes, comme nous disons, n'avaient pas été méprisées par tous les chrétiens. Je me contente, pour le moment, de quelques indications sommaires, que je rapporte : 1° à la croyance chrétienne à la réalité de la magie et de l'astrologie ; 2° à l'utilisation par des chrétiens de ces arts maudits (*Exode*, 22, 17). Prenons garde d'abord que la démonologie chrétienne forme tout naturellement un pont qu'astrologie et magie peuvent emprunter pour pénétrer dans la foi. Quand Tatien (*Oratio ad Graecos*, 19) a prononcé que tous les procédés de divination ne sont que puérilités, il ne manque pas d'ajouter : *Repoussez les démons et suivez le vrai Dieu* (παραιτησάμενοι. τοὺς δαίμονας, θεῷ τῷ μόνῳ καταακολουθήσατε), ce qui suppose clairement qu'il ne doute pas de la réalité de la divination, seulement en rapporte la production, non à l'*art* prétendu des devins, mais à l'astuce des démons. C'est encore la position d'Origène (*C. Celse*, IV, 90-96) ; un chrétien n'en peut guère prendre une autre, à moins de refuser tout pouvoir aux esprits du mal. C'est bien pourquoi les chrétiens croient encore plus communément à la puissance de la magie qu'à celle de l'astrologie. Dès l'abord, la magie se présente comme l'opposé de la foi au Seigneur Jésus : ainsi en *Actes*, 19, 17-19, voyons-nous le succès de Paul à Ephèse porter pour conséquence la destruction d'un grand nombre de livres de magie, que leurs propriétaires brûlent publiquement. La *Didaché*, 2, 1, place l'interdiction de tout recours à la magie (οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις) entre celle du vol et celle de l'avortement, comme une insupportable contradiction à la foi. Mais que les chrétiens croient en l'efficacité de ses maléfices, il n'y a pas à en douter : Cf. Justin, *Dial.* 85 et 105 ; Tert., *Apol.*, 35 ; *artes... ab angelis desertoribus proditas et a Deo interdictas* ; *Acta SS. Luciani et Marciani*, 2 ; Origène, *C. Celse*, 1, 24-25, sur la puissance des noms et des formules, et, dans la même ligne : *C. Celse*, V, 45 ; sur la puissance magique de certaines formules juives ou chrétiennes : *C. Celse*, IV, 33. — L'astrologie, intellectuellement plus relevée que la magie, a exercé aussi sa séduction sur les chrétiens. La *Didaché*, 3, 4, recommande bien au fidèle de n'être pas augure (οἰωνοσκόπος), ni astrologue (μαθηματικὸς), ni rien de semblable, et les *Philosophumena* consacrent une bonne partie de leur livre 1er à la réfutation de toutes les variétés d'astrologues, preuve que les chrétiens ne demeurent pas indifférents à leurs supputations. Plusieurs des Pères anciens font de même, tel Tatien, *Or. ad. Graecos*, 8 et 11. Rien ne montre mieux combien leurs efforts sont inopérants que l'attitude d'Origène : il croit que les astres sont *des êtres animés*, capables, à l'occasion, de mal agir et de pécher (*De Princip.*, 1, 7, 2 et s. ; *C. Celse*, V, 7), capables aussi de révéler l'avenir (*C. Celse*, I, 59 ; V, 12). Lactance, *Inst. div.*, 2, 16, 1, rapporte aux démons l'invention de l'astrologie, de l'haruspicine et de la science augurale, aussi bien que celle de la magie. — Or, les chrétiens ne se contentent pas de croire à toutes ces illusions ; très souvent, ils les pratiquent, si je puis ainsi dire. Je ne parle pas pour le moment des diverses espèces de gnostiques dont plusieurs doivent beaucoup à l'astrologie et à la magie (*Philosophumena*, 6, 7 et 20, sur Simon ;

en même temps, qu'un évêque, Synésius de Ptolémaïs (première partie du ve siècle) tient ouvertement pour la divination, qu'un autre évêque, Eusèbe d'Emèse, est déposé comme astrologue[2], nous comprenons l'instance du péril. Une véritable vague d'assaut païenne, où l'astrologie, tous les procédés de divination, la théurgie, la magie se sont unis, déferle sur le christianisme[3], qui en paraît fort ému. L'État lui prête assistance et lance des lois terribles[4]. La tentation demeure pourtant la plus forte. Toutes les superstitions divinatoires, astrologiques, magiques, trouvent des partisans dans l'Église ; elles en avaient à la veille du triomphe[5] ; elles en ont davantage au lendemain[6]. Ils ont recours aux devins de profession[7], ou ils observent le vol et le chant des oiseaux[8], ou ils se livrent aux laborieux calculs de l'astro-

6, 39 sur Marcos ; Theodoret, *Haer. fab. comp.*, 1, 9, sur le même Marcos ; 2, 7, sur les Elkasites ; etc. Cf. les études de Bousset et de de Faye) ; je songe à ces fidèles qui cherchent à se justifier de se livrer aux calculs de l'astrologie (Tertullien, *De idol.*, 9), ou qui s'attirent la peine de l'excommunication sans réconciliation, même *in articulo mortis*, parce qu'ils emploient les maléfices magiques contre leur prochain (*Conc. Eliber.*, can. 6). Il serait facile de multiplier les citations et références : j'ai dit assez pour justifier l'affirmation posée au début de cette note.

1. Περὶ ἐνυπνίων (*P. G.*, t. LXVI). Ses arguments se placent dans la ligne de ceux de Plotin. Au livre III de son *Alethia*, Victor de Marseille reproche à ses compatriotes leur goût pour l'astrologie et la magie, et leur tendance à rejeter sur le déterminisme astral la responsabilité de leurs péchés divers. Avitus de Vienne et Césaire d'Arles parlent dans le même sens. (Cf. spécialement Césaire, *Sermo* 253 : *P. L.*, t. XXXIX, col. 2213) : *Per mathematicos sic loquitur : numquid homo peccat? Stellae sic sunt positae, necesse est ut faciat homo peccatum*). Cf. Toutain, *Cultes*, t. II, p. 203. — On sait que, durant toute sa jeunesse, S. Augustin a cru, lui aussi, à la véracité des devins des diverses espèces (Alfaric, *L'Evol. intellectuelle de S. Aug.*, p. 45). Je ne suis pas bien sûr, quoi qu'il en ait dit (*Ep.* 55, 12 ; *Doctr. Christ.*, 2, 22, 33 ; *Confes.*, 7, 6, 8 ; etc.), qu'il ait tout à fait abandonné cette croyance dans son âge mûr.

2. Socrate, *HE.*, 2, 9.

3. Références ap. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Amulettes*. — Cf. Dill, *Roman society*, p. 49 et ss.

4. Sur cette législation, cf. Dill, *op. cit.*, p. 50 et s. ; *Cod. Theod.*, 9, 16, 3.

5. *Conc. Ancyr.*, (314) can. 24, qui prononce cinq ans de pénitence contre les chrétiens qui trempent dans tout cela.

6. Références ap. Lucius, *Origines du culte des Saints*, p. 162 et surtout dans Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements* (1777), t. I.

7. Jean Chrys., *In* 2 *Tim.*, Hom. 8, 5 ; *In* 1 *Thess.*, Hom. 3, 6.

8. Cyrille Jerus., *Catech.* 4, 37 ; Jean Chrys., *In Gal.*, 1, 8 ; *In* 1 *Tim.*, Hom. 10, 3

logie[1], ou ils pratiquent les sorts virgiliens[2], ou ils mettent leur confiance dans les incantations magiques, pour se débarrasser de leurs maladies[3], et, au besoin pour favoriser leurs amours[4]. De temps en temps, afin de rassurer les gens pris de scrupule, on introduit le nom du Christ dans le formulaire ; l'opération n'en devient que plus intéressante pour nous ; pour S. Basile, c'est le *miel* qui fait passer *le poison*[5].

Les choses en sont venues au point qu'un prédicateur chrétien, un Jean Chrysostôme, un Augustin, un Césaire d'Arles, croyait pouvoir promettre aux femmes qui refuseraient, en cas de maladie dangereuse de leurs proches, de recourir aux procédés de la magie, qu'ils seraient comptés devant Dieu comme des martyrs s'ils venaient à trépasser[6] !

Une étonnante histoire, dont nous trouvons le récit à la fois chez Zosime et chez Sozomène, peut servir de conclusion à ces rapides remarques et achève de leur donner leur valeur[7]. Les Goths approchent et Rome tremble (nous sommes en 408) ; des magiciens viennent offrir à Pompéianus, préfet de la Ville, de détourner la catastrophe. Accepter est grave, car la loi est formelle[8] : les arts magiques sont proscrits ; refuser n'est peut-être pas sage, car, enfin, qui sait? Et le peuple ne se résignera pas aisément à laisser rejeter une chance

1. Thiers, *Op. cit.*, t. I, p. 215. — August., *Enchiridion*, 79 ; *De doctr. christ.*, 2, 21 ; Eusèbe Alex., *Sermo* 22, περὶ ἀστρονόμων (*P. G.*, t. 86, col. 452 et s.).

2. August., *Epist.* 55, 37. Est-ce qu'Augustin lui-même n'a pas décidé sa conversion sur une expérience du même genre? Il a ouvert au hasard le *Codicem apostoli*.

3. Thiers, *op. cit.*, t. I, p. 287 et ss. ; Jean Chrys., *In Ep. ad Colos*, Hom. 8, 5 ; August., *Sermo* 9, 3, 17 ; Gaudentius, *De lectione Exodi* IV, (*P. L.*, t. XX, col. 867 et ss.) ; *Pseudo-conc. Carth.* IV, can. 4.

4. Si, du moins, j'accepte, avec Dom Leclercq, qu'une adjuration trouvée à Hadrumète en 1890 et peut-être un peu antérieure au triomphe, soit vraiment chrétienne. J'ai quelques doutes ; cf. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Adjuration*, qui donne la pièce.

5. *In Psalm* XLV (*P. G.*, t. XXIX, col. 416).

6. Jean Chrys., *In Ep. ad Coloss.*, Hom. 8, 5. Chrysostome constate d'ailleurs que les marchandes de *charmes* croient être de bonnes chrétiennes. — August., *Sermo* 286, 8 : *Diabolum vicit, fit martyr in lecto* ; Caes. Arelat., *Sermo* 279, 4 (*P. L.*, t. 39, col. 227).

7. Zosime, 5, 41 ; Sozomène, *H. E.*, 9, 6.

8. *Code Theod.*, 9, 16, 3.

de salut, une chance qu'il croit certainement très sérieuse. Alors le préfet va trouver le pape Innocent et lui demande son avis. Le pontife, à son tour, hésite ; il craint d'irriter le peuple et il n'ose pas, peut-être, dans une crise si effrayante, prendre sur lui la responsabilité de repousser l'offre ; il finit par se résigner à ce qu'on la reçoive, à la condition que les opérations demeurent secrètes. Mais les magiciens ne veulent pas entendre parler de cette précaution : il leur faut le grand jour, la présence du Sénat et, pour théâtre, le Capitole. Nous ne savons pas ce qui advient alors, parce que Sozomène dit qu'on accepte, que les incantations ont lieu et, naturellement, ne servent à rien, tandis que Zosime, qui est païen, affirme qu'on décline la proposition. Nous n'avons aucun moyen de départager les deux témoignages. C'est fâcheux ; mais, même sans sa conclusion, l'anecdote a du prix.

Je n'ai pas besoin d'insister ici sur l'usage, chez les chrétiens, des amulettes, des lames de métal portant des formules efficaces, des pierres magiques ; la question a été bien débrouillée par Dom Leclercq et son étude est un bon point de départ pour un travail plus poussé[1]. Il est trop évident que Cyrille avait raison de mettre ses catéchumènes en garde contre cette tentation du paganisme, une des plus insinuantes et des plus redoutables[2].

1. *Dict. d'arch. chrét.*, art. *Amulettes* ; voir aussi l'article *Abrasax*.Cf. Lucius, *Orig. du culte des Saints*, p. 162.

2. Dölger, ΙΧΘΥΣ, *Der heilige Fisch*, t. II, p. 256, décrit une gemme de la collection du musée de l'Université de Würtzbourg, qui porte, sur une de ses faces, le *bon pasteur* ; à ses pieds, une ancre et deux poissons, donc tous les signes du christianisme, garanti, en outre, par l'inscription ΙΗϹΟΥϹ. Sur l'autre face : Horus, assis sur la fleur de lotus, la main droite armée du fouet, la main gauche à la bouche, et l'inscription ΧΡΙϹΤΟϹ. On songe à l'assimilation, gnostique probablement, du Ἰησους Ἄνουβις d'un papyrus de Leyde (circa 300) ap. Wessely. *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, n° 18. Il s'agit peut-être aussi, dans le cas de notre gemme, d'une pierre gnostique ; mais il ne faudrait pas croire que seuls, des hérétiques avérés en eussent de semblables. Dölger a parfaitement raison d'écrire (*loc. cit*) : *Auch in kirchlichen Kreisen war es üblich geworden* (au IVe s.), *dem antiken Irrtum christliche Wahrheit entgegenzusetzen.* — De la gemme et du papyrus, dont il serait utile de rassembler et de comparer les analogues, on peut encore rapprocher un cylindre gravé du Musée Kaiser Friedrich, à Berlin. Il représente un personnage crucifié accompagné de l'inscription ΟΡΦΕΟϹ

d) Il y a donc eu dans l'Église des demi-chrétiens, après comme avant l'édit de Milan, et probablement beaucoup plus, toutes proportions gardées, après qu'avant. Les inscriptions ne nous renseignent pas sur eux aussi bien qu'on pourrait d'abord l'espérer, parce que, en ce temps-là, l'Église veille sur ses morts et sur leur tombe ; les formules païennes se glissent de plus en plus difficilement sur les marbres chrétiens. Il nous reste la possibilité de rencontrer des formules chrétiennes sur des marbres païens ; il n'y a guère de chance d'en trouver beaucoup. Cependant, il en est une, qui a fait grand bruit lors de sa découverte, près de la *Porta Flaminia*, en 1877. Elle est, croit-on, l'œuvre d'un païen et porte les mots : *filia mea inter fideles fidelis fuit, inter paganos pagana fuit.* De Rossi fut d'abord très surpris[1], car, disait-il, l'épigraphie païenne ou chrétienne ne lui avait jamais rien offert de semblable, ou d'analogue, aux temps de la lutte, si sérieuse et si violente, entre le paganisme et le christianisme. Il crut, à la réflexion, qu'il s'agissait d'une chrétienne obligée de garder durant sa vie les apparences païennes[2]. Il y a toutes les chances pour qu'il s'agisse d'une demi-chrétienne et il y en a tout autant pour que son père, qui parle sur sa pierre funéraire, soit dans les mêmes idées qu'elle. Il y aurait lieu de reprendre la question de ce point de vue.

De même conviendrait-il de reprendre la question d'Ausone, dont la religion a été l'objet de tant de contestations. C'était un païen et même un bon païen ; un indifférent ; un chrétien tiède et même un mauvais chrétien ; un bon chrétien : toutes les opinions ont été soutenues par des érudits qui, tantôt ont

BAKKIKOC (Dölger, *Op. cit.*, t. I, p. 324 et t. III, pl. XXXVI, n° 2 *a*). Ces objets familiers, portés sans doute comme talismans, ont une éloquence particulière. On lira avec intérêt certain le *In Job* anonyme, faussement attribué à Origène, traduit du grec en latin et publié ap. *P.G.*, t. XVII, col. 371 et s. ; c'est un bon tableau de l'emploi chrétien des diverses pratiques païennes en cause.

1. *Bullet. di archeol. crist.*, 1877, p. 118-124 et pl. IX. — Cf. également *Bullet.*, 1879, p. 24 et *Atti della R. Accad. dei Lincei*, 1878-1879, *Transunti*, p. 122-124 (lettre de Renan et observations de de Rossi).

2. Il rappelait Tertul., *Ad Uxor.*, 6 : *moratur Dei ancilla cum Laribus alienis*, et la pratique des mariages mixtes.

porté leur attention sur les légèretés, irrévérences ou obscénités du poète et sur les expressions toutes païennes dont ses œuvres sont émaillées, tantôt sur quelques tirades d'aspect chrétien et quelques mots d'intention pieuse. La vérité me paraît être qu'Ausone est tantôt chrétien, tantôt païen, qu'il est les deux et, sans doute, plus le second que le premier, mais qu'au total c'est un demi-chrétien[1]. On a dit très justement qu'il est tout à fait représentatif du monde intellectuel gaulois de son temps. Je crois volontiers, en effet, que les demi-chrétiens y dominaient et c'est bien pour cela que la conversion d'un Paulin de Nole, qui a si fort affligé Ausone lui-même, y pouvait produire l'effet d'une exagération presqu'inconvenante.

***

Les faits et les textes que je viens de rappeler posent un certain nombre de questions.

1. Il est bien certain que la dénomination générale de *demi-chrétiens*, même nuancée par celle de *demi-païens*, est trop vague et, en même temps, trop rigide ; il y aurait des distinctions à établir et une espèce de classification à fixer ; quatre des cas personnels que j'ai allégués, celui de Marcia, celui d'Abercius, celui d'Alexandre Sévère et celui d'Ausone, présentent entre eux de notables différences.

2. Pourrait-on apprécier le nombre de ces demi-chrétiens de toute catégorie par rapport aux fidèles irréprochables? Je crains que ce ne soit pas actuellement possible. Lucius[2] a cru pouvoir supposer que ceux d'entre eux qui pratiquaient les rites païens « *formaient une minorité imperceptible parmi leurs contemporains* », tandis que ceux qui demeuraient attachés à la divination et à la magie étaient fort nombreux. Sur le second point, d'accord ; sur le premier, je fais toutes

1. Tous les éléments d'une discussion sont réunis par Pichon, *Les derniers écrivains profanes* (1906), p. 203 et ss., et Martino, *Ausone et les commencements du christianisme en Gaule* (1906), p. 33 et ss.

2. *Origine du culte des saints*, p. 161.

réserves, du moins au regard du IVe et du Ve siècle. Les docteurs de l'Église ont mené, en ce temps-là, une véritable campagne contre les demi-chrétiens de tout genre et non pas seulement contre les tenants des arts maudits ; on ne bataille pas ainsi contre quelques isolés.

3. Il serait fort important de savoir quelle attitude pratique ces demi-chrétiens, ceux qui penchaient au total plutôt pour le christianisme, ont prise vis-à-vis de la foi et de l'Église ; et, réciproquement, quelle attitude l'Église et les fidèles authentiques ont prise vis-à-vis d'eux — je considère naturellement comme acquis la désapprobation et le blâme *théoriques* —. Cette attitude faisait question pour Origène [1], qui se demandait si l'Église pouvait prier pour les pécheurs, c'est-à-dire, ici, les idolâtres, qui lui voulaient du bien et lui en faisaient, afin que leur péché leur fût pardonné en raison de cette bienveillance. Il n'est pas probable que les autorités ecclésiastiques aient pensé la même chose sur ce point avant et après l'édit de Milan. *Avant*, les demi-chrétiens leur sont plus utiles que nuisibles ; *après*, ce pourrait bien être le contraire. Un texte de S. Augustin va, dans un instant, nous le prouver.

4. Il faudrait essayer de préciser le rôle que ces demi-chrétiens ont joué dans l'extension de la foi et le triomphe de l'Église. Evidemment, leur persistance et leur nombre probable témoignent d'abord en faveur de la vitalité du paganisme, qui fut sans doute plus longue,et surtout plus énergique, qu'on ne semble d'ordinaire porté à le croire [2]. Il ne faut pas oublier que la *Cité de Dieu* est, pour une part, une machine de guerre contre la résistance païenne. En second lieu, il est bien possible que l'esprit de l'édit de Milan et de la première politique de Constantin, qui tend à obliger

1. *In Mat.*, 25, 15.

2. Ramsay, *Studies*, p. 347 et *Letters to the seven Churches*, p. 105 et s., insiste sur l'énergie des réactions du paganisme au temps des persécutions, et ap. *Cities*, t. II, p. 506, il soutient qu'au IIIe et au IVe siècle, le christianisme a affaire à une *reinvigorated and desperate religion educated and spiritualized in the conflict with the christians*. Il y a, j'en suis persuadé, beaucoup de vrai dans cette opinion et ce n'est pas au IVe siècle, quoi qu'on en dise habituellement, que se place la victoire totale et incontestée de l'Eglise.

les deux religions à se tolérer, et qui conçoit l'État comme placé au-dessus des deux et chargé de les protéger, que cet esprit, dis-je, procède directement du syncrétisme dont les demi-chrétiens réalisent un des aspects. Constantin n'est-il pas lui-même un demi-chrétien qui a fini par se convertir tout-à-fait, comme son père avait été un demi-chrétien indécis jusqu'au bout, comme Licinius fut un demi-chrétien que le paganisme reprit?

Au courant du IVe siècle et au Ve, les mêmes hommes sont peut-être pour beaucoup dans la mollesse avec laquelle les lois anti-païennes semblent avoir été appliquées bien souvent, notamment en ce qui regarde la destruction des temples[1].

En ce temps-là, l'Église a certainement l'impression que les demi-chrétiens la gênent, et S. Augustin le leur dit rudement[2] : *Paganos reliquos colligi volumus, lapides estis in via ; venire volentes offendunt et redeunt. Dicunt enim in cordibus suis ; quare nos relinquamus deos, quos christiani ipsi nobiscum colunt*? Du point de vue ecclésiastique et orthodoxe, Augustin a raison : ces gens-là sont dans une position équivoque, mais n'ont-ils pas, cependant, rendu service au christianisme, en préparant, en réalisant les transitions, les adaptations et assimilations qui ont, finalement, amené à l'Église tout le monde antique, ou, si l'on préfère, qui ont installé victorieusement l'Église au cœur du monde antique[3].

4. Nous touchons ici à la plus importante question que soulève l'existence des demi-chrétiens : dans quelle mesure sont-ils responsables de ce que Ramsay nomme « *la paganisation du christianisme* », qui commence, selon lui, avec la persécution de Dioclétien[4]? En d'autres termes, dans quelle mesure ont-ils contribué à assurer, dans le christianisme, la survivance de tant de manières d'être, de penser, d'agir et

1. C'est l'impression de Dill, *Roman Society*, p. 38.

2. *Sermo* 62, 6.

3. Le problème des assimilations liturgiques et celui de l'origine du culte des saints sont des cas particuliers de celui que je viens d'indiquer. Ils sont jusqu'ici bien mieux étudiés que tout le reste ; c'est pourquoi je n'en dis rien.

4. Ramsay, *Studies*, p. 284 et s.

surtout de croire, qui n'étaient pas vraiment chrétiennes, qui venaient du monde païen, qui excitaient l'inquiétude et la réprobation des chrétiens éclairés et l'indignation d'un Salvien[1]? J'ai l'impression que cette mesure a été très large ; et c'est le point sur lequel je souhaiterais le plus vivement une enquête approfondie.

Je m'arrête. Cette note discursive n'a voulu que poser un problème, en montrer l'intérêt et l'importance. La documentation qu'il faudrait rassembler est très dispersée et tant qu'elle ne sera pas groupée, classée, critiquée de très près, aucune réponse d'ensemble, vraiment satisfaisante, ne pourra être donnée aux nombreuses questions que je viens d'effleurer. Je souhaiterais vivement qu'un chercheur patient et sagace s'intéressât à ces demi-chrétiens.

Ch. Guignebert.

1. *De Gub. Dei*, 3, 44.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

LEVY-BRUHL, membre de l'Institut. — **La mentalité primitive.** Paris, Alcan, 1922. In-8° de III-537 p. (Bibl. de philosophie contemporaine).

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Ibid.), parues voilà douze ans, trouvent dans le présent travail du même auteur une confirmation et un complément. La corroboration mutuelle de ces deux ouvrages n'est pas seulement la consécration d'une grande œuvre : elle implique l'avènement à la positivité d'un ordre de recherches relativement récent, dont l'exploration pourra s'étendre à l'infini, mais dont la méthode, jusqu'ici incertaine, s'affirme désormais précise et sûre.

Dans son ouvrage antérieur M. Lévy-Bruhl s'était proposé « la détermination des lois les plus générales des représentations collectives (y compris leurs éléments affectifs et moteurs) dans les sociétés les plus basses qui nous soient connues ». Il avait constaté que les « sauvages », peu sensibles à la contradiction, pensent beaucoup moins selon le principe d'identité que suivant une loi toute mystique de participation, caractéristique d'un stade « prélogique » de la mentalité humaine. De nouvelles illustrations de cette thèse générale nous sont aujourd'hui fournies en abondance ; mais la curiosité de l'investigateur se porte avec prédilection sur la notion que se font de la causalité les peuples inférieurs, notion non moins mystique. Aux yeux de ceux que l'on a supposés naguère plus

près de la nature, rien n'arrive par des causes naturelles : tout évènement résulte du caprice d'une force occulte, sur laquelle le magicien a d'autant mieux prise, qu'elle ne s'agrège pas à l'ordre objectif d'un déterminisme universel. Aucune mort, aucune naissance n'est naturelle : une maladie, comme une blessure, procède d'un maléfice ; l'apparente procréation suppose la réincarnation d'un ancêtre. Un accident qui nous paraîtrait fortuit est tenu pour la preuve qu'un tabou a été violé. L'efficace des puissances mystérieuses fait tout le prix des rêves, plus véridiques que la veille, tout l'intérêt des présages, véritables causes et non simples symtômes. La conception d'un ordre fixe fait à ce point défaut, que le fait de mauvais augure s'interprète moins comme un indice défavorable que comme un « porte malheur » suceptible d'être esquivé, voire converti en principe propice : on va jusqu'à provoquer des rêves, jusqu'à mettre en œuvre des pratiques divinatoires non seulement pour s'informer sur les intentions de l'ambiance suspecte, mais pour susciter des événements conformes aux désirs humains. En ce monde où rien ne semble accidentel, tout paraît arbitraire ; le visible se révèle pénétré d'invisible, de sorte qu'on n'imagine point que l'événement se produise toujours par l'action des mêmes circonstances concrètes. Seule la question du pourquoi, non celle du comment, se pose au sujet de la production des choses ; car on ne s'intéresse qu'aux causes premières, non aux causes secondes, et l'on ne soupçonne point la régularité des conditions causales. On ne conçoit pas davantage le temps et l'espace comme des cadres universels et nécessaires, puisque l'essentiel de la réalité — les influences occultes — transcende l'un et l'autre. Et si le milieu dans lequel vit le sauvage diffère à ce point de ce monde aux lois fixes, s'exerçant dans les cadres géométriques et mathématiques, qui est pour nous autres l'objectivité, c'est parce que les peuples inférieurs, insoucieux de raisonner, négligent d'induire, bornent leur réflexion à l'intuition immédiate, obsédée par la hantise des puissances mystiques. Après avoir découvert dans leur caractère non logique le propre des fonctions mentales dans les sociétés inférieures, M. Lévy-Bruhl reconnaît dans les singularités de l' « expérience » de ces peuples, l'effet de leur indifférence à la logique.

Nous regrettons de ne pouvoir ici montrer en quelque détail

comment ainsi s'étayent l'un l'autre les deux livres qui forment désormais la base de notre connaissance des primitifs. Des sujets presque entièrement neufs, tels que l'étude des rêves provoqués, des prestiges divinatoires, des ordalies se trouvent à la fois défrichés et intégrés à une interprétation générale qui ressort de la confrontation des faits, avec un recours minimum à l'hypothèse. L'auteur peut maintenant se dispenser de rompre des lances contre les postulats simplistes de Tylor ou contre l'animisme de Frazer ; il a mieux à faire en laissant parler les documents. Il conserve certes la conviction que la pensée primitive présente un caractère collectif, mais il s'abstient de toute prénotion qui attesterait l'adhésion à un dogme de l'école sociologique. Une sorte de contre-épreuve des résultats obtenus se trouve fournie par l'examen de la façon dont les sauvages réagissent en face des blancs : ces derniers leur font l'effet de sorciers ; leurs armes à feu passent pour tuer non par l'envoi d'un projectile, mais par la seule détonation ; leurs livres sont pris pour instruments de divination ; leurs soins médicaux, tenus pour une épreuve indiscrète de la patience du malade, épreuve qui mérite plutôt un dédommagement que de la reconnaissance. L'incompréhension de la mentalité primitive éclate plus encore, si possible, chez le médecin, imbu d'idées positives, que chez le missionnaire, dont l'apostolat offense les croyances des indigènes, mais qui participe du moins, lui aussi, à un certain mysticisme. Les administrateurs coloniaux, en se pénétrant de l'enseignement que leur donne M. Lévy-Bruhl, éviteraient bien des mécomptes et deviendraient moins incapables d'adapter la justice des blancs à celle des autres races. La science même y trouverait profit, car l'information que certains d'entre eux nous fournissent si précieusement sur des mœurs ou des idées en voie de disparition ou d'altération, pourrait se recueillir plus impartiale, moins entachée de préjugés européens, s'ils puisaient dans ces deux ouvrages une plus claire intelligence des peuples inférieurs.

La *Mentalité primitive*, complétant les *Fonctions mentales*, marquera une phase décisive dans l'histoire de l'humanisme. Un pas important semble réalisé dans l'aptitude croissante de l'homme à se connaître lui-même. L'auteur sait se soustraire à la tentation, si spécieuse pour tant d'autres, d'expliquer prématurément les

civilisés par les sauvages, après que l'on eut si longtemps expliqué les sauvages par les civilisés. Personne moins que lui ne se fait d'illusion sur le concept de primitifs, expression « bien impropre » (III), mais imposée par l'usage : n'a-t-il pas protesté contre l'assimilation imprudente du sauvage vivant de nos jours au véritable primitif, contre la notion d'une évolution unilinéaire de l'humanité, contre le postulat spencérien de Frazer, selon lequel « le plus simple est le premier dans le temps »? Personne moins que lui ne méconnaît le caractère provisoire des résultats dès à présent acquis. Sans aucun doute l'avenir montrera la nécessité de faire des démarcations, d'instituer des groupements parmi tous ces peuples d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie encore considérés en bloc, pour ce seul motif qu'ils sont les plus éloignés de notre civilisation. On découvrira sans doute dans l'étude du non civilisé le pendant de cette chimère, le primitif ; car toute existence en société imposant une « mentalité », impose aussi une « civilisation ». Les antithèses métaphysiques de l'homme et de la nature, de la nature et de la civilisation, se trouvent méthodiquement sapées au profit d'une science comparative des types humains, science qui rejette au terme d'un processus indéfini la détermination de l' « homme » abstrait, mais qui diminuera de siècle en siècle notre ignorance sur ce formidable inconnu : nous-mêmes. La prétendue nécessité d'opposer encore civilisés et non-civilisés, tient simplement, croyons-nous, au fait que ces derniers sont les peuples sans histoire ; non qu'ils n'aient point varié dans le temps, ce qui serait inconcevable, mais parce que nous ignorons tout de leur passé. Il faut donc espérer d'un progrès historique le renversement de la dernière idole métaphysique qui subsiste en notre sociologie. Mais cette « historisation » progressive de notre notion des peuples « inférieurs » résultera surtout des documents que peuvent fournir sur ces peuples les peuples doués d'une histoire. L'étude critique des civilisations autres que notre culture occidentale jettera quelque jour un pont entre notre connaissance de l'homme « blanc » ou « européen » et notre investigation de l'humanité « primitive ». Déjà l'histoire des civilisations asiatiques fourmille de matériaux relatifs aux « sauvages » interposés entre ces grands foyers de culture ; or l'Asie n'a été sans rapports ni avec l'Afrique, ni avec l'Océanie. L'histoire

de l'Égypte recèle peut-être le secret — ou l'un des secrets — du mystère africain. Indépendamment même des questions de fait, et si l'on vise la détermination des « structures mentales » à travers les diversités du temps et de l'espace, il est vraisemblable que la connaissance des civilisés simplement autres que nous, mais non pas « inférieurs », — s'ils ont poursuivi une évolution synchronique et parallèle à la nôtre, — doit nous préparer à l'intelligence des catégories spéculatives ou des techniques propres aux races les plus différentes de nous. Mais de semblables progrès vers une véritable critique de l'esprit humain, par application de l'histoire comparative, c'est une œuvre telle que celle de M. Lévy-Bruhl qui les aura inaugurés.

P. Masson-Oursel.

Sir James George Frazer, F. R. S., F. B. A., etc. — **The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.** — Vol. I. *The Belief among the Aborigenes of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia* (Londres, Macmillan and C°, 1913, xxi-495 p.). — Vol. II. *The Belief among the Polynesians* (*Ibid.*, 1922, ix-447 p.). In-8; prix de chaque volume : 18 sh. net.

« Des nombreuses formes qu'a prises la religion naturelle, dit l'auteur, il n'y en a pas qui ait probablement exercé sur la vie humaine une influence aussi profonde et aussi étendue que la croyance dans l'immortalité et le culte des morts. Une étude historique de cet important credo et de ses conséquences ne peut donc guère manquer d'être à la fois instructive et impressionnante .. » L'infatigable travailleur qu'est sir James Frazer a entrepris cette étude pour les principales races du monde dans les temps anciens et modernes. Il a naturellement commencé par les plus basses, les plus arriérées ; c'est-à-dire les aborigènes de l'Australie centrale et leurs voisins.

En tête de son enquête, il a placé trois chapitres préliminaires, extrêmement riches d'informations et de suggestions. 1° Une introduction sur la théologie naturelle et la manière purement descrip-

tive et historique dont il traite son sujet ; 2° Une étude générale sur la conception que les sauvages se font de la mort : généralement ils considèrent les hommes comme immortels et attribuent leur fin aux sorciers ou aux démons ; 3° Les mythes sur l'origine de la mort, mythes qui représentent des philosophies très anciennes, mais assurément non primitives. Sir James en distingue quatre types principaux, fort intéressants en eux-mêmes et plus curieux encore si on les compare à ceux de la Genèse (ce dont il s'abstient) : type des « deux messagers » ; comparaison à la lune, qui décroît, meurt et ressuscite ; au serpent, qui change de peau ; au bananier, qui meurt après avoir donné son fruit

Après ces chapitres préliminaires, l'auteur entre dans son sujet et le traite avec beaucoup de détails, sans s'abstenir de digressions, par exemple (t. I) sur la circoncision, et (t. II) sur les monuments mégalithiques qui se rencontrent chez les Tongans et la polyandrie aux îles Marquises. L'ensemble forme un recueil d'un inépuisable intérêt.

Comme beaucoup d'autres peuples sauvages ou civilisés, les sauvages étudiés dans ces deux volumes expliquent le mystère de la vie par la présence d'une âme qui anime le corps et le quitte à la mort. Tandis que la plupart de ces sauvages se contentent de gratifier d'une âme les hommes, ceux des îles de la Société en attribuaient pareillement une aux animaux, aux arbres, aux fruits et même aux pierres. Les opinions sur la destinée des âmes ne sont pas toujours très claires ni très consistantes. D'après la croyance commune, les âmes des prêtres et des chefs sont immortelles ; celles des hommes ordinaires ne jouissent pas de ce privilège. Les sauvages des îles de la Société et Hawaï croyaient que les âmes étaient mangées par les dieux ; ici on pensait que les âmes des enfants émigraient dans les requins ; là, dans les sauterelles. D'après les indigènes des îles de la Société, les âmes des animaux, des végétaux et des pierres retournaient à la divinité, s'y mêlaient et passaient ensuite dans la nouvelle demeure qui leur était assignée.

Ce qui, dans toutes ces théories, semble le plus remarquable, c'est que le sort des âmes est tout à fait indépendant de la responsabilité morale et de l'idée de rétribution. Il n'y a que deux exceptions. Les indigènes de Motlav, une des îles de Bank, croient à

une survivance rétributive. Les Tongans admettent des sanctions pour ce monde seulement et non pas pour une vie future. Nulle part ailleurs le sort ultra-terrestre ne semble dépendre du mérite ; il dépend du rang social. On ne voit pas non plus que la religion (dans le sens élevé du mot) ait exercé sur la moralité la moindre influence. La moralité n'a été influencée que par des craintes superstitieuses, comme celle des revenants, et surtout par des tabous, dans l'origine desquels l'auteur voit, non point une législation prudente et sagace, mais des formes barbares de superstitions. A propos de l'un de ces tabous, il exprime la remarque suivante (II. p. 48) : « Comme beaucoup d'autres superstitions, il a conduit comme par hasard à de bons résultats qui ne furent jamais prévus par ses sectateurs ignorants et imbéciles. C'est ainsi que, dans la longue histoire de l'humanité, des choses qui auraient semblé presque totalement mauvaises à des contemporains finissent par devenir fertiles en biens incalculables. Cette expérience, souvent répétée, permet, même dans les heures les plus sombres, à ceux qui étudient le passé de regarder vers l'avenir avec une cordiale confiance. » Dans un autre passage, l'auteur exprime cette observation (II, p. 51) qui revient invinciblement à l'esprit quand on achève l'étude de l'ouvrage : « Si on nous demandait d'établir la balance du bien et du mal que la croyance à l'immortalité a léguée aux Maoris, nous pourrions bien hésiter à déclarer de quel côté penche le plateau. »

La principale conclusion de l'auteur est celle-ci : « D'abord il est impossible de ne pas être frappé par la force et peut-être même devrions-nous dire l'universalité de la croyance à l'immortalité parmi les races sauvages de l'humanité. Pour elles une vie d'après la mort n'est pas matière de spéculation et de conjecture, d'espoir et de crainte. C'est une certitude pratique dont l'individu n'essaie pas plus de douter que de la réalité de son existence consciente. Il l'accepte sans enquête, il agit en conséquence sans hésitation, comme si c'était une des vérités les mieux prouvées dans les limites de l'expérience humaine » (I, p. 168). Et l'auteur montre d'une manière saisissante l'étendue et la gravité des conséquences morales, sociales, politiques et économiques qui ont directement découle de la croyance à l'immortalité.

L'auteur demande ensuite si son étude éclaire la question de la vérité ou de la fausseté de cette croyance en général. Après avoir résumé le pour et le contre, il laisse au lecteur le soin de tirer la conclusion.

Une des thèses du premier volume a été critiquée, particulièrement par M. Maurice Halbwachs[1]. A l'assertion de M. Frazer que la disposition des sauvages à prendre les visions du rêve pour des réalités a été incontestablement une des principales sources de la croyance en la survivance de l'âme (I, p. 140), M. Halbwachs répond : « le rêve et l'interprétation du rêve n'explique le culte des morts et la religion en général que parce qu'il la contient, parce qu'il en est tout pénétré ; le primitif n'y retrouve, en définitive, que ce qu'il y avait déjà introduit. » Et M. Halbwachs conclut : « Si, d'ailleurs, l'expérience du rêve n'est pas à l'origine de la religion, il n'en est pas moins vrai que la religion s'est emparée des songes, et s'en est servie, comme de beaucoup d'autres phénomènes singuliers, qu'elle a habitué les hommes à y attacher leur attention, à s'en préoccuper, à les craindre, les désirer, les révérer, qu'elle leur a enseigné à les interpréter. En ce sens les rêves sont un instrument de la religion : mais ils la supposent, et n'auraient point suffi pour la créer. » — M. Frazer n'a pas dit que les rêves aient « suffi pour créer la religion, mais qu'ils ont été une des sources principales de la croyance à la survivance. Il admet d'autres sources, comme la ressemblance des enfants à leurs parents ou grands-parents qui fait croire à une réincarnation des morts. D'autre part, on doit évidemment distinguer entre les rêves et leur interprétation. Les primitifs ont donné à leurs rêves un sens menaçant et c'est la crainte des morts humains qui maintenant, au total, apparaît à M. Frazer le facteur le plus puissant dans la formation de la religion primitive, — comme il le dit lui-même dans la préface de l'édition populaire anglaise du *Rameau d'Or*, datée de juin 1922.

Albert HOUTIN.

1. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 15 juillet 1922, article intitulé : « L'interprétation du rêve chez les primitifs ».

James George Frazer. — **Les origines de la famille et du clan.** Traduction française par la comtesse Jean de Pange (Librairie Paul Geuthner, 1922, in-8°, 187 pages ; prix : 16 francs) (*Annales du Musée Guimet*, t. XXX).

En 1910, sir James Frazer a publié sur certaines formes très anciennes de la superstition et de la société, appelées Totémisme et Exogamie, un gros recueil de quatre volumes qui forment le répertoire le plus complet relatif à ces deux sujets. « Le grand ouvrage de Frazer, dit M. van Gennep, a mis à la portée du public scientifique général un *corpus* énorme de faits dont l'accès direct était jusque-là réservé aux spécialistes, tant ethnographes qu'historiens des religions, et que peuvent maintenant utiliser les sociologues de toutes nuances, les psychologues, les psychiâtres, les philosophes ; de leur côté, les archéologues y trouvent des éléments détaillés de comparaison, de sorte que les recherches sur les survivances possibles du totémisme chez les peuples anciens se trouvent renouvelées. » Il est probable que ce précieux recueil ne sera jamais traduit complètement en français ; on vient du moins de nous en donner les conclusions dans une version d' « une clarté et une précision parfaites, et », comme le dit M. Frazer, « dignes des traditions littéraires de l'illustre lignée » de la traductrice.

Le livre se compose de trois chapitres. Le premier définit le totémisme et l'exogamie, précise leur diffusion géographique et étudie les questions générales qui s'y rattachent ; le deuxième étudie l'origine du totémisme ; le troisième l'origine de l'exogamie. Le véritable titre de l'ouvrage devrait être : « les origines de la famille exogamique et du clan totémique ». L'auteur s'excuse ainsi de ce que le titre ne réponde pas entièrement au contenu : « Si j'ai écarté du titre les termes Totémisme et Exogamie, c'est dans la crainte que le sens de ces mots rébarbatifs et peu familiers pourrait échapper à beaucoup de lecteurs français, pour lesquels néanmoins le sujet en lui-même aurait de l'intérêt. Par conséquent, j'ai choisi un titre qui, tout en étant moins exact et tant soit peu ambitieux, donnerait une idée approximative de ce qu'on trouvera traité dans le livre ; et j'espère que, défini et délimité comme je viens de le faire, le titre n'induira personne en erreur, en donnant à croire que je prétends discuter le problème général du clan et de la famille. »

Douze années se sont écoulées entre la publication du recueil de M. Frazer et cette traduction de ses conclusions. Pas un mot de la préface mise par l'auteur en tête de ce nouveau livre n'indique que ses opinions se soient modifiées. On doit donc en conclure qu'il y reste fidèle. C'est un fait digne de remarque au sujet d'un auteur si scrupuleux, qui ne craint pas de se réviser et corriger sans cesse.

Albert Houtin.

Louis Delaporte. — **La Mésopotamie**. — *Les civilisations babylonienne et assyrienne.* In-8°, Paris, 1923 (N° 8 de la *Bibliothèque de Synthèse historique*, dirigée par H. Berr).

C'est un livre excellent que vient d'écrire M. L. Delaporte. En lisant ces pages, le grand public se rendra compte, même s'il ne le savait déjà, que l'auteur qui peut parler ainsi de la civilisation des Babyloniens et des Assyriens est un maître.

L'ouvrage se divise en deux parties : I. La Civilisation babylonienne ; II. La Civilisation assyrienne ; et chacune des deux est subdivisée en trois livres : 1° *Les cadres historiques* ; 2° *Les institutions* ; 3° *Les croyances et les techniques.* On peut regretter une division si rigide entre Babyloniens et Assyriens, surtout dans un ouvrage sur la Civilisation, puisque, d'une manière générale, les Assyriens n'on guère fait qu'imiter ou même copier les Babyloniens.

Les *Cadres historiques* ou résumés de l'histoire babylonienne (p. 17-64) et de l'histoire assyrienne (p. 263-296) et les chapitres sur les *Arts* (p. 192-219 et 352-378) tout fourmillants de faits, sont écrits avec une particulière maîtrise.

Aux lecteurs de cette Revue nous devons parler surtout des pages que l'auteur consacre aux idées et aux sentiments religieux. Ces pages nous paraissent, non pas sans mérite certes, mais les plus faibles de l'ouvrage. Et cependant, quand il s'agit de la civilisation des Babyloniens et des Assyriens, la question religieuse devrait être au premier plan, car les préoccupations religieuses sont à la base de toute la vie de ces deux peuples. C'est la religion qui, non seu-

lement à l'époque sumérienne, mais durant tout le cours de l'histoire, inspire à ces deux peuples leurs arts et leur littérature et pénètre les actes de leur vie, même la plus matérielle.

Les premières agglomérations humaines se groupent autour de lieux de culte, et souvent prennent le nom même du dieu qui y est adoré. Le dieu habite là, avec sa femme, ses enfants, ses serviteurs ; sa *maison* (le temple), à l'époque historique, est la plus riche de toutes. Le chef de la ville (ou le roi, plus tard) est non seulement le premier prêtre du dieu, mais encore son véritable vicaire. Sa grande préoccupation sera de faire éclater la gloire divine, soit en érigeant ou réparant des Temples et leur assurant des riches sacrifices, soit en portant au loin le nom divin, en faisant ployer devant sa majesté le genou de peuples nombreux, en faisant régner le dieu par la guerre ou par des conventions pacifiques. Ces guerres et ces traités, d'ailleurs, il ne les fera que sur l'ordre ou avec l'approbation du dieu. De même, toute sa vie, tous ses actes sont réglés sur ce qu'il croit être la volonté divine. Aussi ses succès, même ceux d'une chasse heureuse, seront-ils attribués aux dieux : à Marduk, à Ashur, à Ishtar ou à d'autres.

La vie religieuse pénètre également toute la vie du peuple. Les sujets, comme leurs rois, imposent à chacun de leurs enfants un nom qui est une formule pie : invocation ou doxologie. Les transactions commerciales et tous les actes juridiques font intervenir le *clerc-scribe*, souvent nécessitent le serment au nom des dieux, ou mènent au Temple et quelquefois au dieu-Fleuve (l'Euphrate.) Sous les murs des édifices, on place des statuettes prophylactiques, des amulettes et autres objets, etc, etc.

Et tout cela explique que l'art soit presque exclusivement religieux : au cours de l'histoire, les architectes de Babylone et de l'Assyrie ont érigé *surtout* des Temples ; la Sculpture, la Gravure la Glyptique n'ont guère traité que des sujets religieux ; la Littérature est surtout religieuse et, même dans les documents les plus profanes, on trouverait difficilement une page où n'intervienne pas, sous une forme ou sous une autre, la pensée religieuse.

M. Delaporte a signalé au cours de son livre un bon nombre de ces faits : le serment au nom des dieux (p. 72, 104-106), les villes se constituant autour de lieux de culte (p. 67 suiv., 122), le nom

au sens religieux (p. 96), etc. ; mais il nous semble qu'en écrivant il n'a pas eu suffisamment présent à l'esprit ce sentiment religieux en tant qu'il constitua réellement l'âme de la vie assuro-babylonienne sous toutes ses formes. Ce défaut s'explique, peut-être, par le plan général adopté — ou imposé. L'esprit eut été sans doute plus satisfait à voir l'ensemble de la civilisation se dérouler encadrée, ou baignant, pour ainsi dire, dans les faits historiques dont elle subit fatalement le contrecoup. L'ouvrage serait moins didactique, peut-être, mais moins morcelé aussi : il serait plus vivant. Ce plan aurait permis de mieux faire revivre les idées religieuses, celles du moins qui ont exercé une influence sensible sur la vie, de suivre leur évolution, dans la mesure où elle existe. Car il nous paraît difficile d'admettre que ces idées n'aient pas évolué du tout, au cours d'une histoire de 3.000 ans, en chiffres ronds. Nous admettons bien que les « dogmes » fondamentaux étaient constitués dès l'époque sumérienne (p. 151), mais l'élaboration théologique cessa-t-elle absolument, dès le 3e millénaire, et à jamais, d'exercer son action sur les données traditionnelles, se bornant à la seule adaptation des idées religieuses babyloniennes « au génie particulier d'une race guerrière » (p. 346) celle des Assyriens? Parmi celles des idées philosophiques qui sont, aujourd'hui même, admises par tous, au moins implicitement, il en est qui ne *vivent* guère que dans les écoles ou dans les manuels où on les réédite consciencieusement. Ne serait-il pas intéressant de savoir quels dogmes furent toujours réellement vivants sur les bords du bas ou du haut Euphrate. M. Delaporte n'avait pas à traiter ces questions à fond, mais il aurait pu les toucher, comme il a fait pour d'autres idées en d'autres chapitres.

Les quelques critiques que nous venons de formuler n'empêchent point que le volume de M. Delaporte soit remarquable par l'abondance des faits et des idées, par la précision et la clarté[1].

Charles F. Jean.

1. Nous regrettons que les principes admis par la *Collection Berr* n'aient pas permis à l'auteur de citer plus de références, ni de suivre, dans la manière de les indiquer, l'usage classique.

Richard KREGLINGER, — **La religion d'Israël** (Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse, III), Bruxelles, Lamertin, 1922, 335 pages.

Voici un ouvrage extrêmement intéressant et suggestif.

M. Kreglinger n'est pas un spécialiste des recherches sémitiques ; il est professeur d'histoire des religions à l'université de Bruxelles. Le livre qu'il consacre à Israël fait partie d'un ensemble d'études sur l'origine et le développement de la vie religieuse dans l'humanité. L'auteur a déjà publié deux volumes, l'un sur l'Egypte, l'autre sur la Grèce et Rome. Il est fort utile que certains sujets soient traités de temps à autre par des hommes qui ne se sont pas cantonnés dans le domaine particulier dont ces sujets relèvent, — à condition, bien entendu, que ces « hommes du dehors » se soient sérieusement informés des travaux des spécialistes. — Ils voient les questions avec des yeux neufs et apportent leur compétence particulière en certaines matières.

M. Kreglinger, dans ses ouvrages sur l'Egypte, la Grèce et Rome, s'est appliqué spécialement à relever les relations des religions antiques avec les façons de penser et de sentir des « primitifs », telles qu'on peut les reconstituer d'après ce qu'on observe chez les non-civilisés[1]. C'est également ce point qui a attiré particulièrement son attention dans la religion d'Israël. Aussi les chapitres sur ce qu'il appelle « le matérialisme moral et religieux », d'une part, et sur « la magie et le rituel », de l'autre, constituent-ils ce qu'il y a de plus original dans le livre. De nombreuses observations de détail avaient déjà été faites sur le rôle joué par l'élément magique dans le culte et dans les croyances de l'ancien Israël. M. Kreglinger a essayé d'en faire une synthèse et d'expliquer l'origine de ces idées et de ces rites par la psychologie de ces époques reculées, où tout ce que nous appelons forces morales ou religieuses était conçu comme des substances matérielles. Il y a là des vues très fécondes qui devront être méditées et développées.

Ce n'est pas à dire que l'auteur ait négligé les autres aspects et les autres parties de la vaste matière qu'il avait entrepris de traiter. La

1. Voyez aussi son étude sur *la mentalité primitive* dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, XXVI, 6, p. 400 s.

simple énumération des chapitres dont se compose son livre montrera la multiplicité des questions qu'il a abordées et l'esprit vraiment historique dans lequel il a conçu sa tâche.

Les sept premiers chapitres sont consacrés à la période des origines, qu'il fait durer jusqu'après Salomon. Il en trace d'abord le cadre historique ; c'est le sujet du ch. I : il parle successivement des troglodytes, des Cananéens, des influences babyloniennes, égyptiennes, hittites, égéennes, de la conquête israélite et du séjour en Egypte. Puis, dans les ch. II à VII, il étudie la religion de cette période : il traite du matérialisme moral et religieux, des objets et des êtres divins (pierres, arbres, eaux divines, animaux divinisés, hommes divins), des grands sanctuaires et de l'origine du culte de Jahvéh, de Jahvéh qu'il étudie tour à tour comme Dieu de la vie et de la fécondité, comme Dieu du feu, de l'orage et des nuages, comme Dieu social de Qadech, comme Dieu des oracles, enfin comme Dieu d'Israël. Vient ensuite le chapitre sur la magie et le rituel (vie des images, vie des mots, formules magiques, rites mimétiques, rites de la végétation). Le septième traite de l'unification politique et religieuse.

Voici, en somme, comment M. Kreglinger se représente les origines de la religion d'Israël : une partie seulement des tribus hébraïques séjourna en Egypte et en sortit au plus tôt sous Ménephtah. Il y avait déjà alors des Israélites en Palestine, notamment autour de Qadech. Les tribus groupées près de cette oasis adoptèrent le dieu local, Yahvé, au cours d'une cérémonie présidée par Jéthro (Ex. 18, 12 ss.), puis pénétrèrent en Canaan par le Sud. D'autres tribus hébraïques, — celles qui formèrent plus tard le royaume d'Israël, — venues directement d'Arabie, entrèrent en Palestine par l'Est ; elles ne connaissaient pas Yahvé ou le connaissaient à peine et gardèrent longtemps leurs dieux particuliers. C'est seulement après l'unification politique des tribus par David que Yahvé devint le Dieu de tout Israël.

M. Kreglinger traite de la période suivante, qu'il fait commencer au « schisme » et finir à Ezéchias, dans un huitième chapitre intitulé : « Le prophétisme. La moralisation de Jahvéh ». Il y étudie la base religieuse du prophétisme, puis la morale des prophètes, les prophètes et le culte, le Dieu des prophètes, la religion intérieure, la politique des prophètes et leur psychologie.

Dans le neuvième et dernier chapitre est décrite la religion d'Israël pendant et après l'exil. Les points abordés sont : le cadre historique de cette troisième époque, les influences extérieures (Babylone, Perse, Grèce) ; Jahvéh depuis l'exil ; les intermédiaires entre l'homme et Dieu ; le rituel ; l'individualisme moral et religieux ; l'individualisme eschatologique.

Ce plan appelle quelques observations. Il ne semble pas très heureusement équilibré : la place faite à la première période — sept chapitres, 183 pages — est disproportionnée avec celle qui est réservée aux deux autres ; celles-ci n'obtiennent ensemble que 134 pages et chacune n'a qu'un chapitre ; il eût été plus logique et plus clair, semble-t-il, d'intituler au moins ces deux chapitres 2e et 3e parties. On y remarque, du reste, des lacunes considérables. Il est naturel sans doute, qu'un tableau d'ensemble comme celui que trace M. Kreglinger ne prétende pas être complet ; on ne s'explique guère cependant qu'il ne contienne pas de paragraphe spécialement consacré au rôle de la Loi dans le judaïsme exilique et postexilique ni d'étude sur l'eschatologie nationale ou espérance messianique.

Dans certains des chapitres consacrés aux origines (ch. II-VI) on ne voit pas bien clairement ce que M. Kreglinger entend décrire, si c'est l'état religieux primitif des Hébreux avant l'adoption du culte de Yahvé, ou le culte originel de Yahvé avant le contact avec les religions cananéennes, ou la religion des Israélites fixés en Palestine, telle que nous la trouvons dans les plus anciens de nos textes, ou encore la religion des Cananéens. N'y aurait-il pas eu avantage pour la clarté à essayer de reconstituer séparément ces différents stades ou états religieux ? Ou bien, si l'on trouvait ces restitutions précises trop aventureuses, n'aurait-il pas fallu dire nettement qu'on décrivait la religion d'Israël telle qu'on la constate au IXe siècle ou au début du VIIIe et signaler au passage les éléments de cette religion qui paraissent venir du fonds hébraïque primitif, ceux qui doivent avoir été empruntés aux Cananéens et ceux qui ont un cachet spécifiquement yahviste ?

Bien que nous soyons pleinement d'accord avec M. Kreglinger sur la marche générale de l'évolution religieuse d'Israël, il y a, comme cela est naturel quand il s'agit de questions aussi délicates, un assez grand nombre de points sur lesquels nous ne partageons pas entière-

ment sa manière de voir et que nous aimerions à discuter avec lui. Bornons-nous à en indiquer quelques-uns.

D'après M. Kreglinger c'est grâce aux succès de David que Yahvé « devint dieu de tout Israël » ; « l'unité politique entraîna l'unité religieuse » (p. 181). David « avait réalisé l'unité politique » ; Salomon « réalisa l'unité religieuse » en construisant le temple de Jérusalem.

Il me semble impossible de faire descendre aussi bas l'adoption de Yahvé comme Dieu commun par toutes les tribus israélites. Pour ne citer que des textes indubitablement anciens, le poème dit « de Débora » montre que, bien longtemps avant David et Salomon, les volontaires des tribus les plus diverses répondaient en grand nombre quand on les appelait à « venir à l'aide de Yahvé avec les braves » (Jug. 5, 23) ; et — fait significatif — c'est auprès des tribus *du Nord* que Débora fit valoir ainsi l'autorité de Yahvé ; elle n'appela même pas Juda, Siméon ni Lévi. J'ajoute que l'arche, cet antique palladium de la tribu d'Ephraïm — elle était gardée à Silo — était, sinon peut-être dès l'origine, en tous cas bien avant la fondation de la royauté nationale, considérée comme une résidence de Yahvé, ainsi qu'en font foi un très vieux dicton poétique (Nomb. 10, 35-36) et le récit, d'allure si antique, de la capture du coffre sacré (1 Sam. 4-6).

Il me paraît, d'autre part, que M. Kreglinger attribue à la construction du temple de Jérusalem une portée que l'événement n'a certainement pas eue — du moins sur le moment — : il veut que Salomon ait « réalisé l'unité religieuse » ; il parle de « centralisation du culte » (p. 179). Il accorde cependant que Salomon « ne songea point à supprimer tous les sanctuaires régionaux » ; le souverain, constructeur du Temple, aurait simplement affirmé que « c'est là seulement que Jahvéh résidait lui-même ». M. Kreglinger admet donc — et avec raison — que les sanctuaires régionaux prétendaient, de leur côté, être des résidences de Yahvé ; ce simple fait suffit à prouver que l'unité religieuse existait déjà avant Salomon : Yahvé était adoré dans tout le pays. Le prince n'a pas davantage opéré la centralisation du culte, du moment qu'il n'a pas aboli les lieux saints provinciaux.

Le chapitre relatif aux prophètes ne nous semble pas avoir mis en

lumière avec une netteté suffisante la portée de l'œuvre de ces puissantes personnalités, et notamment l'originalité de leur attitude à l'égard du culte. « Refaire en sens inverse, dit M. Kreglinger, l'évolution qui modifia la religion israélite sous l'action cananéenne, se débarrasser des apports dus aux habitants primitifs de la Palestine, voilà quel fut, au point de vue des sacrifices, l'effort des prophètes » (p. 207).

Le retour à la religion des temps nomades paraît avoir été, en effet, jusqu'à un certain point, le mot d'ordre de quelques prophètes comme Osée. Mais ce mot d'ordre n'exprime qu'un des aspects de l'attitude qu'ils ont prise à l'égard du culte. Amos n'a jamais polémisé contre telle ou telle des pratiques religieuses de son temps, considérée par lui (à tort ou à raison) comme empruntée aux Cananéens : il s'est attaqué à la valeur même qu'on attachait aux pratiques dans la religion. L'amour du passé n'explique pas ce trait, le plus important et le plus caractéristique, de la position prise par les prophètes. Les nomades, Qénites ou Récabites, célébraient des sacrifices, spécialement des sacrifices de communion (*zèbaḥ*). La plupart des prophètes — du moins avant Ezéchiel — déprécient le sacrifice en lui-même. Ils n'ont jamais prôné le sacrifice de communion aux dépens de l'holocauste.

Il n'est pas légitime, pour définir le point de vue des prophètes sur ce sujet, d'utiliser sans de fortes réserves le Deutéronome. Les auteurs de cette législation étaient des disciples des prophètes, sans doute, mais qui ont dû travailler en collaboration avec des prêtres. Leur œuvre, en tout cas, on l'a montré bien souvent, est un compromis avec la religion traditionnelle populaire ; en essayant de mettre l'idéalisme prophétique à la portée de la foule, ils l'ont souvent rabaissé.

M. Kreglinger, du reste, parle lui-même ailleurs (p. 212) d'une « ardente campagne anticultuelle » menée par les prophètes. Voilà qui dépasse infiniment le mot d'ordre du retour à Qadech. Et il aurait fallu expliquer comment le programme a pu s'élargir à ce point.

Parmi les sources de l'angélologie et de la démonologie du judaïsme postexilique (p. 256-263) on s'étonne que l'auteur n'ait pas mentionné les croyances populaires de l'ancien Israël. N'admet-il

l'antiquité d'aucune des figures de démons auxquels M. Bernhard Duhm et M. Jirku ont attribué un si grand rôle dans les croyances et les rites de l'ancien Israël : le *robés*, Azazel, la Lilit, les *se'îrîm*, etc. ?

Certaines expressions dont M. Kreglinger se sert pour caractériser le mouvement ritualiste de l'époque de l'exil, celui qui a produit la torâ d'Ezéchiel et le Code Sacerdotal, peuvent prêter à de graves malentendus. « Des rites, dit-il, sont nés dès le début de l'exil... C'est loin de Jérusalem, alors que sa restauration était encore des moins certaine que ce rituel fut imaginé » (p. 269). En réalité la plupart des rites prescrits dans les législations sacerdotales de l'époque de l'exil étaient anciens ; beaucoup d'entre eux remontaient aux temps antérieurs au yahvisme. Le travail des prêtres déportés a consisté surtout à les codifier, à les organiser en système, à en écarter les éléments réputés païens, à en changer l'interprétation ou à les développer. On n'en voit guère dont on puisse dire qu'ils ont été « imaginés » pendant l'exil. Ce n'est vrai, en tout cas, d'aucun de ceux que M. Kreglinger relève comme les principaux : la circoncision, les interdictions alimentaires et le sabbat.

Je n'admettrais pas non plus sans réserves une autre assertion de l'auteur sur le rituel sacerdotal. « Le but essentiel de cette organisation sévère, dit-il — après beaucoup d'autres — (p. 278), était de préserver la nationalité d'Israël : elle impliquait par conséquent la séparation d'avec tous ceux qui n'étaient pas de cette nation. » C'est, je le crains, prêter aux fondateurs du judaïsme une mentalité toute moderne. Ce n'étaient pas des politiques avisés cherchant le moyen d'empêcher leur nation de s'assimiler aux autres populations de l'empire perse. Le « but essentiel » des observances qu'ils ont prescrites était d'agir *sur Yahvé*, de rendre possible sa présence mystique, mais réelle, quasi matérielle dans le Temple, au milieu de son peuple. La séparation d'avec les païens était une des conditions de cette présence divine, qui était elle-même la condition de la conservation d'Israël ; cette séparation devait donc bien contribuer à « préserver la nationalité d'Israël », mais seulement par voie indirecte et par des moyens d'ordre mystique.

Il me paraît fâcheux encore que M. Kreglinger ait associé aussi étroitement qu'il le fait dans les pages 289-292 les prêtres et les rabbins, les présentant collectivement comme les interprètes de la

Loi et appliquant au sacerdoce les préceptes que le talmud donne sur la vénération due aux docteurs. Il aurait fallu indiquer nettement que ces deux classes de chefs religieux étaient d'origine essentiellement différente : les prêtres étaient des aristocrates qui tenaient leurs pouvoirs et leur autorité (bien entamée, du reste, aux environs de l'ère chrétienne) de leur naissance et du prestige des rites sacrés que seuls ils avaient le droit d'accomplir ; les rabbins ou docteurs étaient des laïcs, dont le crédit, qui était prédominant auprès du peuple, venait de leur connaissance de la Loi et de la rigueur de leur piété. Au début de notre ère ils avaient monopolisé presque entièrement l'interprétation de la tora — jadis domaine propre du prêtre. — Il aurait valu la peine d'esquisser l'évolution si originale qui, dans le judaïsme, fit passer des mains d'une caste de prêtres à celles d'un corps de savants la direction de la société religieuse.

Il est exact, du reste, — et c'est ce qu'il faut retenir des observations de M. Kreglinger — que le peuple transféra de bonne heure à ses nouveaux chefs les pouvoirs surhumains qu'il avait attribués aux anciens. La croyance à l'homme-divin, capable d'agir souverainement sur les éléments et le monde invisible, n'est jamais morte en Israël. On la voit, à travers les âges, appliquée successivement aux magiciens — comme Balaam —, au roi — sage comme l'Ange de Yahvé —, au *nabi*, au prêtre, au rabbin, au *ṣaddiq*.

D'après M. Kreglinger l'auteur du livre de Job aurait transformé le dogme traditionnel sur un point : « Individualiste comme toute son époque, il se persuade que ce n'est pas le bonheur national, que c'est la prospérité individuelle qui est l'enjeu de la vie morale » (p. 297). L'auteur nous semble avoir ici présenté comme une innovation et une conquête du grand penseur hébreu, une idée qui était tout simplement la doctrine courante de son temps, celle même qu'il fait défendre par les amis de Job et dont il a montré, dans les discours passionnés de son héros, la révoltante inexactitude.

J'aurais aussi plus d'une réserve à exprimer à propos du chapitre consacré à l'individualisme eschatologique. On est un peu surpris de voir un historien des religions aussi averti que M. Kreglinger en revenir — est-ce de propos délibéré ou par inadvertance — à la confusion traditionnelle entre les notions de « vie future » et de rétribution dans l'au-delà, employer, par exemple, le terme de « croyance

à l'immortalité » (p. 314) pour désigner l'attente d'une réparation après la mort et attribuer aux Cananéens et aux anciens Israélites l'espérance de temps meilleurs après le trépas parce qu'ils croyaient à la survie de l'âme individuelle (p. 312, 313).

Je ne vois pas sur quel texte on peut s'appuyer pour admettre que la croyance au cheol ait jamais permis aux Israélites de « supporter patiemment les injustices sociales » parce qu'elle aurait fait espérer aux deshérités des compensations réparatrices (p. 306). La vie dans la cité souterraine, pour les Hébreux, était la continuation de l'existence actuelle, avec maintien des différences entre rois et sujets, riches et pauvres, circoncis et incirconcis.

Ce que Job conteste (14, 14-20; 7, 6-9) ce n'est pas « la croyance à l'au-delà », à « la vie future » (p. 311). Il admet toujours une survie dans le cheol, bien qu'il la conçoive plus pâle et plus morne que les Israélites des temps anciens. Ce qu'il conteste, c'est la possibilité d'un retour à la vie *terrestre* — résurrection ou renaissance, — qui serait à ses yeux la condition *sine qua non* d'une réparation morale.

C'est ce retour à la vie terrestre qu'affirme, au contraire, au IIe siècle avant Jésus-Christ, l'auteur du livre de Daniel, le premier écrivain juif chez qui l'on rencontre sûrement l'espérance d'une rétribution d'outre-tombe. Il est tout à fait inexact de dire que, d'après cette apocalypse, « les justes seuls revivront » tandis que « les autres continueront à peiner dans le cheol » (p. 314). Le cheol est, d'après l'auteur de Daniel (12, 1), « le pays de la poussière »[1], dans lequel tous les morts « dorment », sans éprouver ni joie ni souffrance. Pour pouvoir recevoir récompenses ou châtiments il faut que les trépassés « se réveillent », c'est-à-dire reviennent à l'existence terrestre. Et c'est, annonce-t-il, ce qui arrivera à *beaucoup* de justes (non pas à tous) *et d'injustes*, apparemment aux martyrs et aux persécuteurs insignes[2].

Le texte apocalyptique Es. 25, 6-9 promet l'abolition de la mort pour l'avenir, c'est-à-dire pour l'ère messianique ; il n'affirme pas

1. Ne pas traduire « la poussière du sol ».

2. Pour la justification de ces assertions je prends la liberté de renvoyer à l'ouvrage détaillé que j'ai consacré à la question : *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.*

l'immortalité naturelle de l'âme à la façon des philosophes grecs et de la Sagesse de Salomon (p. 317). C'est tout autre chose.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'exprimer le regret que ce livre, si qualifié par ailleurs pour devenir un manuel classique d'histoire de la religion d'Israël, présente tant d'inexactitudes matérielles qu'on hésite à en recommander la lecture à des débutants trop peu au courant des questions pour faire aussitôt les rectifications nécessaires : références incorrectes, transcriptions fantaisistes (Taanack, almanach pour 'almânâ, pechah pour pèsaḥ, Bir Cheba, Kebron pour Kebar, etc.), attributions critiques contradictoires (Gen. 2-3 attribué à P (p. 865) ou à E (p. 217), jamais à J ; Es. 56-66 tantôt à Esaïe (p. 80, 89, 176), tantôt à un ou plusieurs auteurs postexiliques (p. 193) etc.), traductions approximatives (ainsi « Dieu éternel » (p. 317) pour « Seigneur Yahvé »), erreurs sur le sens ou le contenu des textes.

Quelques exemples : Adapa n'a pas refusé « le fruit de l'arbre de la vie » (p. 24-25), mais « la nourriture (pain) de la vie et l'eau de la vie ». La stèle de Ménephtah, pour désigner la Palestine, ne porte pas « pays des *Pulasati* (Philistins) » (p. 41), — ce qui serait, du reste, un anachronisme — mais Kharou (pays des Ḥorites). Rien n'indique que Débora ait été prêtresse (p. 51). David, d'après 2 Sam. 24, 18-25, n'a pas érigé une pierre (p. 75), mais un autel sur l'aire d'Aravna. Le terme de « pierres vivantes » n'a pas été appliqué par Philon de Byblos aux stèles dressées dans les vallées du Liban (p. 75), mais probablement aux pierres magiques portatives appelées par les Grecs bétyles (cf. Lagrange, *Etudes sur les rel. sémit.*, 2e édit., p. 195, 423). Galad (lis. *Gal-éd*) ne signifiait pas « monceau-témoignage » (p. 77), mais « monceau témoin » ou « du témoin ». Achéra, dans Ex. 34, 13, ne désigne pas la déesse de ce nom (p. 83), mais le pieu sacré ; car le mot est au pluriel *masculin*. Dans Deut. 24, 19 il ne s'agit pas d'un outil (p. 198), mais d'une gerbe. A la bataille de Meguiddo le pharaon Nécho n'était pas l'allié (p. 242-243), mais l'adversaire de Josias. Ni la ville de Jérusalem ni son temple n'ont été reconstruits sous Néhémie (p. 244). Les archives judéo-araméennes trouvées à Eléphantine n'étaient pas accumulées dans le temple juif de la ville (p. 253), que l'on a cherché vainement jusqu'ici, mais dans les ruines d'une maison particulière. D'où M. Kreglinger

sait-il que Ḥanina ben Dôsâ, le rabbin thaumaturge, ait été prêtre (p. 290)?

Signalons, pour finir, une dernière méprise qu'il importe de relever parce qu'elle saute moins aux yeux et qu'elle risque d'être reproduite par d'autres. « Le grand-prêtre, écrit M. Kreglinger (p. 290), était le symbole de l'univers ; si l'on en croit Justin, les ornements dont il se parait faisaient de lui comme le symbole du ciel : il était le soleil, et à sa longue barbe, on suspendait douze clochettes figurant les constellations zodiacales » (*Dial. av. Tryphon*, XLII, 1). Si baroque qu'il soit de se représenter le grand prêtre juif avec des sonnettes accrochées à sa barbe, c'est, en effet, l'idée que se serait faite l'apologète chrétien d'après la version française du *Dialogue avec Tryphon* publiée récemment par M. Archambault [1]. Voici comment il traduit le passage indiqué de Justin : « De même encore la tradition de suspendre les douze clochettes à la longue barbe du grand prêtre symbolisait les douze apôtres ». C'est, je suppose, cette traduction qui a induit en erreur M. Kreglinger.

En réalité Justin parle de douze clochettes attachées au ποδήρης du grand prêtre. Le ποδήρης, c'est la robe allant jusqu'aux pieds dont il est question Ex. 28, 31-35 (dans le grec 28, 27-31) et que la version des Septante appelle ὑποδύτην ποδήρη (v. 27), « vêtement de dessous descendant jusqu'aux pieds ». Cette robe, d'après le texte biblique, était garnie tout autour d'une bordure de clochettes et de grenades.

Justin, d'autre part, ne parle dans ce passage ni du ciel, ni du soleil, ni des constellations zodiacales qui seraient symbolisés par le grand prêtre et les ornements de son costume. Cette interprétation astrale est le fait de commentateurs modernes (ainsi Winckler, *Orient. Lit. Zeit.*, 1901, p. 289 ; *Krit. Studien* II, 67 ; Jeremias, *das A. T. im Lichte des alten Orients*, 2e éd., p. 68, 272) ; ils s'appuient sur des traditions rabbiniques fixant le nombre des clochettes à 12 (c'est la version suivie par Justin), à 72 ou à 365 ; mais il ne va pas de soi que les rabbins aient mis consciemment les deux premiers de ces chiffres en relation avec le cours du soleil et les divisions de l'année; Justin en tout cas n'en a rien fait.

1. Paris, Picard, 1909, I, p. 187.

M. Kreglinger pourra facilement faire disparaître ces taches dans les éditions ultérieures de son livre, que nous souhaitons nombreuses et prochaines.

Adophe Lods.

Ali Tabari, **The Book of religion and empire**, a semi-official defence and exposition of Islâm... translated with a critical apparatus..... by A. Mingana, D. D. — Manchester, University Press, 1922 ; 1 vol. in-8°, XXIV-174 pages.

Les collections de manuscrits arabes formées en Europe n'ont pas cessé de nous présenter des surprises. C'est le cas de cet ouvrage, découvert dans la bibliothèque de John Rylands par M. A. Mingana, qui est à la fois attaché au département des manuscrits de cet établissement et lecteur d'arabe à l'Université de Manchester ; ce savant nous en donne la traduction, en attendant la publication du texte, promise pour le printemps prochain, c'est-à-dire précisément le moment de l'année où nous sommes parvenus. Ce manuscrit est probablement unique, et d'autant plus intéressant qu'il nous livre un traité d'apologétique musulmane composé, sur l'ordre du souverain, durant le règne du Khalife Abbasside el-Motawakkil, qui régna de 847 à 861 de notre ère.

L'auteur, Ali Tabarî, n'a rien de commun avec le célèbre historien et commentateur du Qorân, Mohammed ben Djérir et-Tabarî, sauf le surnom ethnique ; il lui est même quelque peu antérieur. C'était un chrétien, comme le montre le nom de son père Rabban (déformé par la plupart des copistes) et comme il ne s'en cache pas lui-même au cours de son traité ; sa conversion à la nouvelle religion paraît avoir été sincère, et sa connaissance des livres saints, et surtout de la traduction syriaque de la Bible, la Pechittô, lui a fourni une érudition considérable qu'il met au service de la cause nouvellement embrassée. Il semble bien être le même que l'auteur cité par le Fihrist, qui dit qu'avant sa conversion il avait été le secrétaire de Mâzyâr ben Qâren, et qu'il est l'auteur du *Paradis de la médecine*, sans doute le même ouvrage que le *Kunnâch* ; il était aussi, en conséquence, médecin.

Son argumentation (p. 14) repose sur dix points : le prophète, comme tous les autres d'ailleurs, appelle les hommes à reconnaître un Dieu éternel et tout-puissant ; il était pieux et sincère ; il a produit des miracles évidents ; il a prophétisé des événements qui sont arrivés durant sa vie, et d'autres qui ne se sont réalisés qu'après sa mort ; il a révélé un livre, signe indubitable d'une mission divine ; sa victoire sur les nations est aussi un signe de ce genre ; ses missionnaires étaient des gens honnêtes dont on ne peut suspecter la véracité ; il clot la série des Envoyés de Dieu, et s'il n'en était pas ainsi, les anciennes prophéties le concernant ainsi qu'Ismaël seraient vaines ; enfin, les prophètes ont annoncé sa venue longtemps avant son apparition.

Que répondent les chrétiens (p. 15)? 1° Ils ne constatent pas qu'un prophète ait annoncé sa venue ; 2° on ne trouve pas dans le Qorân la mention d'un miracle qu'il ait accompli ; 3° le Christ a dit qu'aucun prophète ne viendrait après lui. Mais réplique l'auteur (p. 16), est-ce que Moïse, David, Isaïe, Jérémie ont été annoncés par d'autres prophètes? Est-ce que les Psaumes de David contiennent la mention d'un miracle de ce roi-prophète ? Est-ce que Ezéchiel, Osée et autres en ont fait? Et quant à des prophètes postérieurs à Jésus, n'avons-nous pas les Actes des Apôtres qui nous parlent des prophètes d'Antioche, Barnabas, Simon, Luc de Cyrène (*Act.* XIII, 1) et d'Agabus de Jérusalem (*Act.* XI, 28)? On voit que l'auteur était bien renseigné. C'est évidemment de ce passage, ou d'un traité du même genre, que provient la mention des prophètes d'Antioche dans le *Livre de la Création et de l'Histoire* de Motahhar ben Tâhir el-Maqdisî.

L'ascétisme, l'austérité, la pauvreté de Mahomet (p. 25) feront sourire ceux qui sont au courant des recherches du R. P. Lammens. Le *hadîth* : *el-faqru fakhrî* « la pauvreté est ma gloire » n'était pas encore inventé, sans cela l'auteur l'aurait cité. Faire un mérite au Qorân d'exiger deux témoins équitables (entendez plutôt : « de bonnes mœurs », *adl*) « pris parmi vous » (les musulmans), tandis que les lois de Moïse et de Jésus se taisent sur la qualité des témoins, est simplement absurde. C'est d'ailleurs de ce verset (LXV, 2) que découle l'obligation, pour le juge musulman, de rejeter le témoignage d'un non-musulman contre un de ses coreligionnaires (à lui, juge), et c'est

un des motifs qui ont présidé à l'élaboration des Capitulations de l'empire ottoman.

A l'époque où écrivait l'auteur, les légendes qui entourent la vie de Mahomet étaient définitivement fixées, et comme tous ses contemporains, il y croyait fermement. Le moindre sens critique, s'il en avait eu, aurait dû lui faire voir (p. 45) que la mention du Khorasan, d'où est parti Abou-Moslim, ne pouvait être que postérieure à l'avènement des Abbassides, mais les auteurs de *Çahîh*, Bokhâri et Moslim, s'y sont eux-mêmes trompés, malgré leur croyance à l'authenticité des traditions qu'ils n'avaient pas rejetées. On notera que, parmi les miracles, il n'est pas fait mention de la lune fendue en deux, bien que ce phénomène météorologique soit cité dans le Qorân.

Pour l'annonce de la venue de Mahomet dans l'Ancien Testament, le procédé est simple : partout où, dans la version syriaque, il y a un mot signifiant « gloire », traduit en arabe (un peu abusivement) par *ḥamd*, c'est Mohammed qu'on a en vue ; il en est ainsi de Ps. XLV, 2-5 ; Is. II, 19, XXXV, 2 ; Hab. III, 3-13, etc., et du fameux *mechabbeha* d'Ezéchiel. En ce qui concerne le Paraclet, la démonstration est bien faible ; l'auteur en est réduit à calculer la valeur numérique des lettres. Je ne vois pas qu'il y soit question de παρακλότος = παρακλήτος. Quand on reproche à Mahomet d'avoir dit : « Dans le monde futur il y aura à boire et à manger » (cf. *Qor.* passages connus), l'auteur répond : « Le Christ n'a-t-il pas dit à ses disciples : « Je ne boirai pas de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce que j'en boive une autre fois avec vous dans le royaume des cieux » (Matth. XXVI, 29). En y joignant Luc, XXII, 30 : « Vous mangerez et boirez à la table de mon père », il faut reconnaître que la réplique est topique. Page 95, « Mâhin » (à la note 6) est bien la Médie, mais il faut lire *Mâheïni* au duel, car il y a le *mâh* de Baçra et celui de Koûfa. — P. 97. « Khuzistan », en note : Contrée s'étendant entre Ahwâz, Baçra et Ispahan, d'après Yâqoût ; mais chacun sait que c'est le nom de la Susiane, le pays des Cosséens, dénommé aujourd'hui administrativement *Arabistan*, à raison des nomades arabes qui parcourent ces plaines désolées. — P. 98. « A secret to me », et en note « Possibly a literal translation of the syriac expression *Raz li*, meaning figurativeley « Woe is me ». Le traducteur n'a pas vu que *râz* dans le sens de « secret » est un mot

persan. P. 121. « The city of Irân-Shahr » et en note : « A big city in N. W. of the province of Khurâsân... That the Persian language was not spoken beyond this city is historically interesting. » Ce n'est pas cela du tout. Erân-Shahr est l'empire de Perse ; voir l'ouvrage de J. Marquart qui porte ce titre ; et d'ailleurs Yâqoût, IV, 857, cité *ibidem*, dit bien que c'est le nom du pays entre le Djaihoûn et Qâdisiyya, c'est-à-dire entre l'Oxus et l'Euphrate, ce qui est fort exact pour l'époque des Sâsânides. — P. 127. « City of Peace », et en note : « i. e. Baghdad ». Le texte arabe porte indubitablement *dâr es-Salâm*, qui est en effet un des surnoms de la capitale des Abbassides ; cette expression ne signifie pas « la ville de la paix » ou « du salut », comme on la traduit communément, mais « le paradis », ainsi que d'ailleurs le nom d'*el-Khold*, donné au palais des Khalifes.

Cl. Huart.

Hippolyte Dreyfus. **L'Œuvre de Bahâou'llâh.** T. Ier. — Paris, Editions Ernest Leroux, 1923 ; 1 vol. in-18, 143 pages.

On ne peut qu'admirer le courage avec lequel M. H. Dreyfus a entrepris de faire connaître au public français et à celui qui lit la langue française, bien plus étendu que l'autre, les élucubrations sorties de la plume de Béhâ-oullâh. Le petit volume que nous avons sous les yeux contient différentes œuvres du continuateur du Bâb : la Très sainte tablette, rédigée à Andrinople ou au début du séjour (lisez : internement) du prophète à Saint-Jean-d'Acre (p. 9-20) ; les sept Vallées du voyage vers Dieu, avec le sous-titre : Sur les mystères de l'ascension vers Dieu, le tout Puissant et le Miséricordieux (p. 25-60) ; les Paroles cachées en arabe (p. 63-78) et en persan (p. 81-106) ; ces deux ouvrages ont été composés à Bagdad, probablement en 1247 hég. (1857) ; et enfin la lettre sur le Bayân (p. 109-113), contemporaine du premier de ces quatre traités. C'est dire que nous sommes encore à une période où la pensée de Béhâ-oullâh ne s'est pas encore dégagée des formules du Bâb ; une polémique contre Çobh-é Azal et ses adeptes, d'une tonalité violente, indique que la séparation des deux disciples n'était pas fort éloignée. On a prétendu

que la réforme de l'islamisme prêchée en Perse par Ali-Mohammed n'avait rien à faire avec les mystiques ; ce volume prouve que cette opinion était erronée ; il n'y a qu'à constater, *passim*, le rôle qu'y jouent les *voiles* qui séparent l'entendement humain de la connaissance de l'Etre suprême, et cela est tout à fait dans la note de la mystique persane.

On remarquera (p. 34) une rencontre fortuite et néanmoins étrange entre les spéculations des çoûfîs et les hypothèses les plus récentes sur le rôle des ions : « Si tu cherches à l'intérieur de chaque atome, au milieu tu trouves un soleil. » Signalons aussi le point de doctrine formulée p. 137 : « La création a toujours existé et elle existera toujours. » Au point de vue musulman, c'est une hérésie parfaitement caractérisée, un *chirk* (association de créatures à Dieu) de premier ordre. Ainsi, éternité de la matière : Dieu n'est plus qu'un démiurge.

La traduction est élégante ; il n'était pas facile de rendre, dans un langage accessible à un public non prévenu, la phraséologie particulière aux ratiocineurs d'Orient. On eût souhaité un peu plus de notes ; en effet, que signifie un membre de phrase comme celui-ci (p. 19) : « Le Kauther de ma science », si l'infortuné lecteur ne sait pas qu'il s'agit d'une source du Paradis? Les quelques indications que l'on rencontre au bas des pages ne sont pas exemptes d'erreurs. P. 29, Léïli, lire Léïla ; il n'y a pas que Djâmî qui ait chanté les amours de Medjnoûn et de Léïla. P. 42, « les mélodies de Hijaz et d'Irak. » En note : « l'arabe et le persan ». Ce sont les noms de deux modes musicaux, de deux gammes ; cf. p. 48 : « L'oiseau d'Irak a dans sa tête tous les chants merveilleux de l'Hijaz. » — P. 53. Lokman est bien un « sage légendaire de l'Arabie », mais non un fabuliste, puisque les fables placées sous son nom sont la traduction de celles d'Esope. — P. 85, « L'arbre d'Anissa ». Les Béhâïs ne savent plus ce que veut dire cette expression. Je m'y suis moi-même trompé dans un précédent article. C'est tout uniment « l'arbre du feu », c'est-à-dire le buisson ardent : *anîsa* « la compagne » (*nâr* est féminin en arabe) est un synonyme de « feu » chez les anciens Arabes. — P. 131. Le chiffre 6 n'a la forme d'un *hamza* que dans l'écriture persane ; attribuer cette valeur à ce signe orthographique n'est qu'une plaisanterie sans portée.

On nous annonce un second volume qui contiendra les lettres adressées d'Andrinople, par Béhâ-oullah, aux principaux chefs d'Etat, « pour les exhorter à se joindre à lui afin de jeter les bases de la Cité future. » Comme document historique se rapportant aux débuts de la secte, il aura son importance.

Cl. Huart.

Augustin Gazier. — **Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours.** — Paris, Champion 1922, 2 vol. in-12 de ix-339 pp. et 376 pp.

Voici le testament d'un historien et d'un janséniste. Augustin Gazier est mort le 20 mars 1922, quelques mois à peine après avoir terminé ces deux volumes dans lesquels il voulait condenser tous ses travaux antérieurs, en même temps que, par le seul exposé des faits, faire œuvre d'apologiste.

L'avant-propos, qu'il écrivit la veille même de sa mort, nous dit très nettement l'objet de cette étude et l'esprit dans lequel elle a été composée. Il ne saurait être question, d'après G., d'écrire l'histoire du « Jansénisme » parce que le « Jansénisme » n'existe pas : il est une invention calomnieuse des Jésuites ; les jansénistes ont toujours rejeté les cinq propositions ; ils n'ont jamais voulu se séparer de l'Eglise ; ils sont catholiques, sans plus. — Cependant, avoue l'auteur, il y a un état d'âme janséniste, un tempérament janséniste ; mais ce n'est là rien autre chose qu'une tendance à s'opposer aux nouveautés impies que les Jésuites introduisirent au xvie siècle dans la théologie ; c'est, sur la question de la grâce, et par opposition au pélagianisme des Molinistes, une réaction en faveur de la toute-puissance de Dieu. — Tel est l'esprit du livre, évidemment favorable au jansénisme, comme d'ailleurs tout ce que G. avait fait paraître jusque-là : publication de ces Mémoires de Godefroi Hermant qui sont une réponse janséniste au Jésuite Rapin ; défense du caractère de Bossuet attaqué par les Jésuites; publication de l' « Abrégé » de Racine; édition nouvelle des « Pensées » de Pascal; vie des hospitalières du faubourg Saint-Marcel qui montrèrent au xviiie siècle le

même courage devant les persécutions que jadis les compagnes de la Mère Angélique, etc. Partout et toujours G. a pris la plume pour défendre ce qu'il appelait « l'honneur de Port Royal ».

Cependant il a fait en même temps œuvre d'historien, et son livre nous apporte sur certains points un bon résumé, et presque partout nombre de renseignements inédits.

Après avoir rappelé les antécédents de la querelle, le livre de Jansénius et l'hostilité des Jésuites contre l' « Augustinus », l'auteur résume les principaux épisodes de la lutte au XVIIe siècle : St Cyran ; l'opposition à la « Fréquente Communion », l'affaire des cinq propositions, les « Provinciales », la persécution au début du règne de Louis XIV, la « paix de l'Eglise », puis de nouveau l'hostilité du roi jusqu'à la destruction du monastère et la Bulle « Unigenitus ». Le récit s'inspire de Racine, de Besoigne et surtout de dom Clémencet ; Sainte-Beuve est souvent cité et plus d'une fois avec éloge. — Mais le tout est très bref : à peine 250 pages pour rappeler tout ce que Sainte-Beuve a raconté en six volumes, et, par exemple, la question doctrinale du jansénisme est à peine effleurée. C'est que pour G. il ne s'agit pas de refaire le « Port Royal », ce « chef-d'œuvre éternellement jeune » ; tout au plus faut-il le « compléter » et le « corriger », et c'est ce qu'il a tenté. Pour compléter Sainte-Beuve il a résumé ici quelques-uns de ses travaux précédents, : sur les rapports de Jeanne de Chantal et d'Angélique Arnauld ; sur l'état de Port Royal de Paris vers 1650, la disposition des bâtiments, et quelques-unes des personnes de qualité qui y séjournèrent alors, la marquise de Sablé ou la princesse de Guéménée. Mais G. veut aussi « corriger » Sainte-Beuve ; il veut réfuter les accusations d'obstination, d'entêtement maladif, de demi duplicité portées contre les Jansénistes dans l'affaire du Formulaire ; parfois aussi il s'élève contre le scepticisme de l'auteur de « Port Royal », et l'on sent qu'il a souffert à lire dans ce livre l'histoire du miracle de la Sainte Epine.

Si, pour tout ce qui touche au XVIIe siècle, G. se borne en somme à résumer les faits déjà connus, à partir de l'affaire de la Bulle « Unigenitus », il nous apporte énormément de choses nouvelles. L'histoire religieuse du XVIIIe siècle est très mal connue en général : mais G. a pu se servir de cette fameuse bibliothèque janséniste,

dont on sait tout ensemble qu'elle est immensément riche et qu'elle ne s'ouvre qu'à de très rares initiés. En puisant à cette source, — avec d'ailleurs une discrétion qu'on peut regretter car il y a là bien des indications rapides qu'on aimerait à voir longuement développées —, il nous apporte beaucoup d'inédit. Tout ce qui a trait à la Bulle « Unigenitus » est fort bien expliqué, et en même temps commenté dans deux appendices fort curieux : d'une part un pamphlet janséniste où en face de chacune des propositions condamnées on a cité les textes de l'Ecriture et de la Tradition qui donnent raison au P. Quesnel, d'autre part les formules rageuses, et d'ailleurs peu variées, par lesquelles le pape Clément XI lui-même stigmatise chacune des 101 propositions. Le rapprochement est singulièrement suggestif De même l'auteur nous donne des détails très neufs sur tout ce qui touche les appelants, particulièrement parmi les membres des ordres religieux, sur l'organisation et le fonctionnement des « Nouvelles Ecclésiastiques », sur la Constitution civile du clergé qui, acceptée par les uns et combattue par les autres, amena une « guerre à mort de janséniste à janséniste », sur la figure si curieuse de Grégoire et la société janséniste sous le Premier Empire.

Et à mesure que nous nous rapprochons de notre époque, le livre gagne en intérêt, malgré le caractère un peu monotone et froid du récit, qui s'interrompt d'ailleurs souvent pour laisser place à des citations inconnues : nous voyons l'hostilité se raviver sous la Restauration contre les amis de Port Royal, (à Paris le curé de St-Séverin destitué, et à Troyes un refus de sépulture pour cause de jansénisme) surtout nous apprenons à connaître ces petites revues modestes mais parfois puissantes, qui formaient un lien entre tous les « Amis de la Vérité », publiaient par exemple d'excellents articles sur l'église janséniste de Hollande, et surtout défendaient hardiment l'honneur de Port Royal chaque fois qu'il était en jeu : la *Revue Ecclésiastique* qui de 1838 à 1848 ne ménagea ni le P. de Ravignan, ni dom Guéranger, ni Sainte-Beuve lorsque parut son « Port Royal »; ou bien de 1855 à 1864 l'*Observateur Catholique*, adversaire farouche de l'ultramontanisme et de Veuillot et dont les terribles « éreintements » forcèrent l'abbé Lavigerie, alors tout jeune, à interrompre le cours qu'il faisait à la Faculté de Théologie

sur le Jansénisme. Evidemment ce ne sont là souvent que de petits faits, mais significatifs, et qui prendraient toute leur valeur dans une histoire générale des tendances du catholicisme français au XIXe siècle.

Mais l'*Observateur Catholique* ne retarda pas la victoire de Veuillot au concile du Vatican, et G. a une page douloureuse sur la proclamation de l'Infaillibilité. Désormais « le libéralisme, le gallicanisme, et le jansénisme étaient enveloppés dans une même condamnation » ; dom Guéranger parlait de « l'hérésie la plus méprisable qui ait jamais insulté le corps mystique de Jésus-Christ » ; Mgr d'Hulst s'indignait contre ces « grands praticiens de l'hypocrisie » et Pie X les accusait de retarder l'âge de la première communion des enfants en haine de l'Eucharistie. Aussi le livre s'acheve-t-il dans une atmosphère de tristesse. Que dire du mouvement janséniste après le concile du Vatican, sinon retracer pieusement ce que les « Amis de la Vérité » ont tenté pour défendre malgré tout Port Royal? Si l'auteur n'était si modeste, il aurait ici à parler beaucoup de lui-même ; mais il n'aime pas à se mettre en cause[1] : nous avons rappelé plus haut ses ouvrages, tous consacrés à réfuter quelque erreur ou quelque calomnie qui atteignait Port Royal. De même G. a tout fait pour maintenir en état le domaine de Port Royal des Champs : après la dispersion des religieuses en 1709, le terrain avait continué à appartenir à Port Royal de Paris ; puis, décrété domaine national en 1791, il avait été vendu, et finalement racheté en 1824 par Louis Silvy, janséniste fougueux qui, malgré des restaurations maladroites, a du moins réuni là quelques souvenirs jansénistes. Son œuvre pieuse fut continuée par la Société de Saint-Antoine, puis celle de Saint-Augustin, que G. a dirigée pendant de longues années et qui fit des ruines et du petit musée ce qu'ils sont aujourd'hui.

1. On a coutume de mentionner dans la bibliographie du Jansénisme le livre de l'abbé Fuzet « Les Jansénistes du XVIIe siècle et leur dernier historien M. Sainte-Beuve ». (Cf. : Lavisse, *Hist. de France*, VII[1], p. 87 et VII[2], p. 1). Or G. nous raconte comment, après avoir fait de cet ouvrage une critique très vive dans la *Revue Historique*, il reçut de l'abbé Fuzet une lettre où celui-ci désavouait formellement son livre et demandait qu'on le tînt désormais pour nul et non avenu : aussi G. ne l'a-t-il pas cité dans sa « Bibliographie de Port Royal ». Il faudra faire de même à l'avenir, et ne se servir de l'ouvrage que pour donner un exemple de la haine des Jésuites contre les Jansénistes en 1877.

On voit tout l'intérêt de ces deux volumes, particulièrement pour tout ce qui est postérieur à la destruction de l'abbaye, où s'arrête justement le Port Royal de Sainte-Beuve. Il est désormais impossible d'étudier l'histoire du catholicisme français aux XVIIIe et XIXe siècles sans se référer à ce livre qui malheureusement ne fait souvent qu'indiquer au lieu de traiter à fond. Du moins les historiens, curieux d'histoire religieuse, trouveront-ils ici comme une sorte de canevas à développer, avec l'indication de sources inédites qui leur auraient sans doute échappé. Ils n'en regretteront peut-être que davantage de n'avoir pas leurs entrées libres dans la mystérieuse bibliothèque[1].

A. ALBA.

1. L'ouvrage se termine par 3 appendices (le premier donne la liste des 42 propositions de Molina condamnées par la Bulle inédite de Paul V en 1607 ; et nous avons cité les deux autres qui ont trait à la Bulle Unigenitus) et par un Index complet et commode. Je noterai encore une petite erreur au tome I, p. 24 où l'auteur dit que l'Université de Paris à l'arrivée des Jésuites vers 1560 instruisait la jeunesse « depuis plus de sept cents ans » (au lieu de « trois cents »).

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

La Bibbia, *tradotta dai testi originali e annotata da* Giovanni Luzzi, 5 fascicules gr. in-8°. Firenze, G.-C. Sansoni, 1922-23. — Il n'a paru, jusqu'à présent, que deux volumes de la nouvelle traduction italienne de la Bible du prof. Luzzi. Le premier contient le Pentateuque (3 fascicules) et le second le Psautier (2 fascicules). L'ouvrage est très bien imprimé et illustré de nombreuses planches exécutées avec soin : cartes en couleur, photographies de paysages bibliques, de monuments palestiniens, d'arbres et de fleurs du pays arrosé par le Jourdain, de momies (Ramsès II), de briques recouvertes de caractères cunéiformes (récit de la création), etc. ; des notes très abondantes accompagnent le texte et forment, par la richesse de leur contenu, comme un commentaire ; enfin de brèves introductions initient le lecteur aux principaux résultats de la critique biblique.

La traduction est fidèle : c'est le plus grand éloge qu'on puisse faire d'une version. La lecture en est aisée et agréable ; elle ne manque pas d'élégance, comme on le constate dans la traduction de plusieurs psaumes. Je regrette que l'auteur ait gardé le mot *lis* (Ps. 15, 1.) au lieu d'*anémone*, et le mot *saule* (Ps. 17, 2) au lieu de *peuplier* (*populus eupleratica*), qui sont les correspondants exacts des deux termes hébreux dans ces textes.

L'introduction au Pentateuque (p. v à xxxv du 1er fasc.) est très claire dans sa brièveté. L'auteur y donne le résumé du plan et du contenu des cinq premiers livres, bibliques ; il en explique les titres, ainsi que la composition de l'ouvrage entier ; il caractérise les quatre documents dont il est formé, et en expose l'origine ; enfin il jette un coup d'œil rapide sur l'histoire de la critique du Pentateuque. Dans la traduction, en marge des textes, l'auteur distingue les divers fragments par les lettres : *J* (jahviste), *E* (élohiste), *J-E* (combinaison du jahviste et de l'élohiste), *D* (deutéronomiste), *P* (sacerdotal). La disposition typographique est très claire et très instructive.

L'introduction aux Psaumes, très brève (p. 1-13 du 4e fasc.), contient une étude sur la formation du Psautier, les suscriptions, les auteurs, les époques et sur la poésie hébraïque. L'auteur accepte les résultats de l'école critique pour les auteurs et les époques.

Ce qui est particulièrement intéressant dans la traduction des

psaumes, ce sont les notes très développées, où toutes les questions relatives au Psautier sont traitées. Voyez, par exemple, son commentaire des Psaumes II, XXII, ILV, etc.; tout ce qu'il dit est fort judicieux et fort intéressant. L'auteur a eu l'heureuse idée de faire imprimer en *italique* les refrains caractéristiques de certains psaumes (LVI, LVII, etc.) ; le lecteur saisit ainsi très aisément la facture technique de ces petits poèmes, pleins de charme. Il a joint à la traduction deux index alphabétiques des psaumes, d'après les premiers mots de chacun d'eux ; le premier est d'après le texte hébreu, le second d'après la Vulgate. L'auteur a ajouté une table chronologique, correspondant à la période, pendant laquelle les psaumes ont été écrits ; cette table va de la royauté de David au règne d'Hérode le Grand. Il est possible, en effet, que quelques psaumes soient de David, et il est tout à fait certain que plusieurs sont de date très récente (époque des Maccabées et même au delà). Tout ce qui concerne les suscriptions au point de vue musical, en particulier, est examiné, dans les notes (voy. par exemple ce que dit l'auteur du mot *selah* (fasc. IV, p. 31).

En terminant, nous souhaitons au traducteur de faire paraître très régulièrement la grande et belle œuvre qu'il a entreprise, et dont nous attendrons toujours avec le plus vif intérêt les livraisons successives, qui trouveront en nous un lecteur très empressé à en prendre connaissance et à les étudier.

Edouard MONTET.

Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatische Abteilung. Keilschrifturkunden aus Boghazkoï, III-IV (E. WEIDNER), Berlin, 1922. — Ces deux fascicules comprennent respectivement 126 et 99 fragments, pour la plupart en langue babylonienne. Dans le premier sont réunis des conventions internationales, lettres, textes historiques et vocabulaires, tous documents identifiés depuis la publication du premier fascicule des Keilschriftexte aus Boghazkoï que parfois ils complètent. Le n° 11 est un traité entre le roi Moursil et Abbi-Teshoub, petit-fils du syrien Azirou des lettres d'Amarna ; le n° 119 en donne la version en langue hittite. Plusieurs lettres émanent de Ramsès II et ont pour destinataire la reine hittite Poudou-hepaz ; d'autres ont été adressées à Hattousil par les rois de Babylone Kadashman-Tourgou et Kadashman-Ellil II ou par le hittite Dondhalia à Toukoulti-Inourta I d'Assyrie. De là des synchronismes importants pour la reconstitution de l'histoire d'Orient au second millénaire avant l'ère chrétienne.

Le second fascicule apporte un nouveau témoignage de l'influence considérable exercée par la culture suméro-akkadienne sur la culture des Hittites. Une dizaine de textes bilingues y sont suivis de documents mythologiques ou religieux, de tablettes médicales, de présages.

Nouvelle preuve de l'importance donnée à l'étude du sumérien, une tablette porte des phrases sumériennes et en regard leur transcription phonétique ; une autre, du sumérien en transcription phonétique et sa traduction en hittite. Des fragments hittites relatifs à Gilgamesh, le héros légendaire de l'antiquité sumérienne, ont été antérieurement publiés ; ce fascicule contient un fragment babylonien ; les représentations figurées du héros et de son fidèle compagnon sont également passées de la glyptique suméro-akkadienne dans l'art hittite et syro-cappadocien. Un texte hittite, avec présages bilingues, indique les sacrifices à offrir près de la frontière d'un pays ennemi avant d'y engager la guerre. Un autre indique en hittite les rites relatifs à des prières en langue babylonienne ; d'autres contiennent, en babylonien, des exorcismes et des hymnes. Les documents relatifs à la médecine ont des prototypes babyloniens ; il en est de même des présages dont la science était fort développée en Sumer et Akkad dès l'époque de Gilgamesh ; certains sont inscrits sur des foies en argile, analogues au foie d'origine babylonienne conservé au Musée britannique ; souvent le texte même du présage semble directement emprunté et l'interprétation en est donnée en langue hittite, pour l'usage du prêtre.

La copie des textes est excellente ; elle est due à E. Weidner, qui donnera prochainement dans les Boghazkoï-Studien la transcription et la traduction des documents contenus dans le fascicule III et des autres textes historiques en langue babylonienne provenant de Boghaz-keuï, antérieurement publiés.

L. Delaporte.

Vladimiro Soloviev. — **I fondamenti spirituali della vita.** Traduzione del russo con introduzione di Aurelio Palmieri (Bologna, Zanichelli, 1922, in-12°, xxvi-201 pp.; prix : 10 lires).

Augusto Cieszowski. — **Padre Nostro.** Traduzione dal polacco di Aurelio Palmieri (*Ibid.*, 1923, xxi-414 pp.; prix : 15 lires). — Ces deux volumes commencent une collection intitulée « Maîtres de la vie spirituelle ». Ignorant leurs langues originales, j'ai dû, pour m'assurer de la fidélité de ces traductions, les comparer à nos traductions françaises, celles du *Notre Père*, publiée en 1906, et de l'introduction des *Fondements spirituels de la vie*, publiée par M. J.-B. Séverac, dans son *Vladimir Soloviev, Introduction et choix de Textes*. L'examen a été favorable. Les deux traductions italiennes sont accompagnées d'un excellent avant-propos et de notes très érudites.

A. H.

F. Duine. — **Essai de Bibliographie de Félicité Robert de La Mennais,** *comprenant plus de* 1.300 *articles, brochures ou livres, avec des*

fac-similés de son écriture et de l'écriture de son frère Jean et de son oncle des Saudrais (Paris, Garnier, 1923, in-8°, 134 p.; prix : 5 francs). — Cette riche bibliographie est le complément de l'excellent *La Mennais* (Cf. *Revue*, 1922, LXXXV, p. 233). Elle sera très utile à ceux qui étudient l'histoire littéraire politique, religieuse du XIXe siècle. Comme on pouvait l'attendre d'un auteur aussi soigneux, elle se termine par un index alphabétique des matières, des noms propres et des périodiques qui en facilite grandement l'usage.

A. H.

F. Duine. — **Catalogue des sources hagiographiques pour l'histoire de Bretagne jusqu'à la fin du XIIe siècle** (Paris, Champion, 1922, in-8°, 63 pages). — Ce mémoire fait suite à celui que nous avons signalé ici en 1918 (tome 78, p. 180), dans lequel l'auteur a étudié ces sources jusqu'au XIe siècle. Il est suivi : 1° d'observations particulières comme les suivantes : « Vie spirituelle et culture intellectuelle en Bretagne ; Accusations portées contre cette province ; Rhétorique et calomnie familières au moyen âge » ; 2° de la liste des *vitae* et des *miracula* de l'hagiographie continentale non bretonne qui fournissent des indications pour l'histoire de la province ; 3° de notices complémentaires sur l'hagiographie insulaire ; 4° d'observations sur l'élasticité des mots *Hibernia* et *Britannia*, et sur « les conditions du rendement historique de l'ancienne hagiographie ». Informations très précises et remarques très judicieuses exprimées avec la plus grande concision.

A. H.

S. Rocheblave, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. **Etude sur Joseph de Maistre** (Strasbourg, 1922, in-8°, 49 p.; prix : 3 fr.) (Extrait de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*). — Pages écrites naguère pour un concours de l'Académie française, où elles furent couronnées, et dont quelques fragments seulement avaient paru dans la revue *Foi et Vie* du 1er février 1913. Elles résument avec une grande élégance ce qu'on savait de Joseph de Maistre lorsqu'elles furent composées. Mais, depuis, les publications de MM. Georges Goyau et Emile Dermenghen (d'ailleurs médiocres) nous ont prouvé, ce me semble, qu'il fut encore un peu plus complexe qu'on ne se le figure généralement.

A. Houtin.

Louis Brochard, second vicaire de Saint-Martin-des-Champs, ancien vicaire à Saint-Laurent. — **Histoire de la Paroisse et de l'Église Saint-Laurent, à Paris**. Ouvrage accompagné de 17 phototypies hors-texte et de 14 gravures, plans ou cartes dans le texte. Préface

de M. le chanoine Pisani (Paris, Champion, 1923 ; in-8°, IX-404 pages ; prix : 40 francs). — Pourquoi ce livre a-t-il été envoyé à notre Revue? Rien n'y peut intéresser l'histoire des religions, ni même l'histoire générale du catholicisme — ce qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, d'être une excellente contribution à l'histoire de la ville et du clergé catholique de Paris.

A. H.

Eugène SOL, curé de Notre-Dame, à Cahors. — **Le Clergé du Lot sous la Terreur fructidorienne** (Paris, Edouard Champion, s. d. (1922), in-8°, 102 pages). — Cette étude qui se donne comme une simple contribution d'histoire diocésaine est une excellente contribution à l'histoire religieuse de la Révolution. La manière dont sont exposées les interprétations et applications du serment de haine contre la royauté est pleine d'intérêt.

A. H.

Tadeusz KOWALSKI. — **Zagadki ludowe tureckie** (énigmes populaires turques), texte turc (en lettres latines) avec traduction et résumé français. (Mémoires de la Commission orientale de l'Académie des Sciences de Cracovie, n° 1.) Cracovie, 1919 ; 1 plaquette in-8°, 76 pages. — M. Kowalski a profité de la présence de soldats turcs blessés, au nombre de quinze, soignés dans les hôpitaux de Cracovie et de Vienne en 1917-1918, pour recueillir de leur bouche des énigmes populaires dont il donne la traduction en polonais et en français. Ces blessés étaient d'origine très diverse ; les uns venaient de Roumélie (Kalkandélen et Radovitch en Macédoine, Xanthi en Thrace), les autres d'Anatolie (Pergame, Balikesri, Moughla, Kutahia, Séïdi-Ghazi, Ismid, Adalia, Konia, Kyr-Chéhir près d'Angora, Césarée, Yozgat, Orfa) ; c'est dire que nous sommes en présence de dialectes fort mélangés, dont il faudra faire la part quand on les comparera aux documents linguistiques déjà recueillis. On ne s'étonnera pas de rencontrer des formes dialectales que ne donne aucun dictionnaire ; M. K. les a réunies dans un index séparé ; mais on éprouvera quelque surprise à constater que l'auteur semble ne pas s'être servi de l'*Opyt* de Radloff.

Ces énigmes populaires ne prendront toute leur valeur que lorsqu'on les comparera avec les données analogues du folk-lore ; M. K. a commencé cette étude, mais il n'a pas pu la pousser assez loin ; néanmoins les indications qu'il donne sont intéressantes (p. 11 et suivantes). Ces énigmes sont susceptibles de solutions différentes, parce que le sentiment populaire a oublié le motif qui les avait fait créer à l'origine ; déjà, en comparant les textes recueillis par M. Kunos, on trouve, non seulement des variantes, mais encore des solutions

divergentes. Le résumé en français dont M. K. fait suivre son mémoire est utile pour les personnes à qui le polonais n'est pas familier, mais il ne permet pas de se rendre compte de ses recherches sur le terrain de la linguistique et sur celui du folk-lore.

Notons en passant que *'arakdjyn* est traduit à tort par « espèce de bonnet de femme », alors que la véritable signification (bonnet de coton porté sous le fez, arabe *tâqiyè*) est pourtant donnée par les dictionnaires de Kélékian et de Redhouse cités au même endroit (p. 59). *Kabak* n'est pas le melon (*kawun*), mais la courge (p. 64).

Cl. Huart.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

MAURICE VERNES. — Le nom de M. Maurice Vernes reste attaché aux débuts de la *Revue de l'Histoire des Religions*. C'est lui qui la fonda en 1880 et l'impulsion qu'il lui donna, surtout le plan qu'elle lui doit, sont pour beaucoup dans la vitalité de cette Revue qui va entrer dans sa quarante-cinquième année d'existence.

Maurice Vernes qui vient de s'éteindre, le 29 juillet dernier, était âgé de près de soixante-dix-huit ans et avait fourni une très laborieuse carrière. Après de solides études classiques, poursuivies dans l'ordre des sciences comme dans celui des lettres, il avait préparé à la Faculté de Théologie de Montauban, puis à celle de Strasbourg, son baccalauréat en théologie. Sitôt gradué, il avait parcouru les Universités allemandes et avait fait ensuite un voyage d'études dans l'Orient biblique où le surprit, en 1870, la déclaration de guerre. Rentré en France, il se battit à Buzenval, puis reprit ses études théologiques, obtint à Strasbourg ses grades de licencié et de docteur (ce dernier avec une thèse sur les *Idées messianiques jusqu'à l'empereur Adrien* (1874). Avant d'entrer dans la carrière de l'enseignement théologique, il voyagea et compléta pratiquement son instruction sur les grandes questions religieuses et politiques de la France, de l'Angleterre, de la Belgique et de la Hollande. De cette époque de sa vie datent de nombreux articles où il prit position dans un sens nettement libéral parfois assez voisin du radicalisme religieux. Chargé en 1877 du cours d'histoire de la philosophie à la Faculté de Théologie protestante de Paris, il dut donner sa démission à la fin de 1882 à la suite d'un discours prononcé à la séance de rentrée sur le *Protestantisme et la philosophie expérimentale*, discours où l'on vit, non sans quelque parti-pris, une négation pure et simple de la Providence divine. Mais en 1880, il avait réalisé, avec le concours de M. Guimet, un de ses projets scientifiques et moraux les plus chers : la *Revue de l'Histoire des Religions* où il parvint à grouper bientôt des savants comme Barth, Bouché-Leclercq, James Darmesteter, Stanislas Guyard, Clermont-Ganneau, Maspero, Tiele, etc., était bien l'organe de libres recherches sur le passé religieux qui, dans son esprit, devait avoir sur le public éclairé, en France et à l'étranger, une action sans cesse grandissante, accoutumer notre pays et notre temps à envisager sous un angle scientifique ces questions qui se posaient plus que jamais à la conscience individuelle et au sens politique des citoyens. Parallèlement l'enseignement objectif de l'histoire des religions se créait chez nous : Albert Réville le fondait dignement au vieux Collège de France, et en 1886, s'ouvrait à la Sorbonne la Section des sciences religieuses de l'Ecole des Hautes-Etudes. Maurice Vernes y occupa tout de suite la chaire d'exégèse biblique et d'histoire de la religion d'Israël ; pendant 37 ans il y donna un enseignement actif, aux conclusions souvent hardies, parfois quelque peu téméraires (on n'ignore pas combien fut critiquée, dans le camp des exégètes, la date récente qu'il attribuait aux textes prophétiques de la Bible), mais que ne lui dictait aucun esprit d'école, de « chapelle » savante, qui étaient à lui seul, dont il revendiquait la pleine

responsabilité, et dont, au surplus, il avait fini par abandonner les positions extrêmes. La précieuse notice qui lui a été consacrée par M. Toutain (en tête de l'*Annuaire de l'Ecole des Hautes-Etudes, sciences religieuses*, 1923-1924) renferme sur l'œuvre de Maurice Vernes des précisions bibliographiques auxquelles se reporteront utilement nos lecteurs. Ses principaux livres restent ses *Mélanges de critique religieuse* parus l'année où il fondait la *Revue* et où se retrouvent les premières idées directrices ; un *Précis d'histoire juive* (1889) ; *Les résultats de l'exégèse biblique* ; *Du prétendu polythéisme des Hébreux* (1891, 2 vol.) ; *Essais bibliques* (1891) ; le premier volume (seul paru) d'une *Histoire sociale des religions* (1911) ; *les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin* (1914), etc. Mais sa production apparaît comme infiniment plus dense lorsqu'on y fait rentrer certains travaux accessoires comme sa très utile traduction du *Manuel* de Tiele (1880), et surtout sa collaboration à nombre de revues, *Revue critique, Revue des Idées, Journal asiatique, Revue des Etudes juives, Revue de l'Enseignement*, etc. A la fin de 1883, Maurice Vernes avait, pour des raisons de convenances personnelles, abandonné la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions*, mais il lui conserva sa sympathie et lui donna à plusieurs reprises d'importants articles. Son labeur incessant était rendu plus lourd encore par les enseignements temporaires dont il avait, à plusieurs reprises, accepté de se charger : quelque temps il fut suppléant de Philippe Berger au Collège de France, professa à l'Ecole d'Anthropologie, au Collège des Sciences sociales, donna de nombreuses conférences d'histoire, de philosophie, de politique. Caractère d'une droiture et d'un désintéressement rigoureux, ardent aux nobles causes, curieux de toutes les nouveautés dans le domaine de l'action et de la pensée, il n'a peut-être pas toujours suffisamment discerné l'idée de liberté spirituelle ou politique de ses apparences ou de ses contrefaçons, mais il se donnait tout entier et ne se reprenait jamais.

La *Revue de l'Histoire des Religions* salue avec émotion la mémoire de son fondateur. Nos études n'ont pas encore cause gagnée, il s'en faut de beaucoup ; elles peuvent, d'un instant à l'autre, avoir à lutter contre d'angoissantes difficultés matérielles, ou, ce qui est plus grave, contre des modes passagères, des défaveurs plus ou moins durables : il serait aussi maladroit qu'injuste d'oublier ceux qui, les premiers, tentèrent de leur faire donner la place qui leur revient dans la culture moderne.

P. A.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS A PARIS EN 1923-1924

— *Ecole des Hautes-Etudes* (*Section des Sciences religieuses*) :

M. Mauss : Les origines de la poésie religieuse, le lundi, à 10 heures 3/4. — Les rapports entre les faits économiques, religieux et juridiques en Mélanésie, le mardi, à 10 heures 3/4.

M. G. Raynaud : Le théâtre et la poésie au Pérou, au Mexique et au Guatémala. Evolution de l'architecture et de la sculpture mexicaine, le vendredi à 4 heures. — Histoire du Pérou et du Yucatan ; ethnographie de la Bolivie. Rites agraires, le vendredi à 5 heures.

M. Zeitlin : Les Chibchas. — *Mme Tolila* : La magie au Mexique.

M. Granet : Les rites matrimoniaux dans la Chine ancienne, le mercredi à 9 heures 1/2. — Textes relatifs au deuil, le mercredi à 10 heures 1/2.

M. P. Masson-Oursel : Le vocabulaire logique chinois traduit du sanscrit,

le mardi à 2 heures. — L'influence des cultes solaires sur la philosophie de l'Inde le mardi à 3 heures.

M. A. Moret : Textes relatifs aux principes élémentaires de la vie religieuse chez les Egyptiens, le mardi à 2 heures 1 /4. — Textes des Pyramides et exercices pratiques, le mardi à 3 heures 1 /4.

M. C. Fossey : Explication d'hymnes babyloniens, le mardi et le jeudi à 5 heures.

M. Liber : Un conflit entre la tradition et la philosophie au XIIIe siècle : les polémiques pour et contre Maimonide, le lundi à 10 heures. — L'exégèse rabbinique du Cantique des Cantiques ; explications du Midrash Ihir ha-Ihirim rabba et des textes parallèles, le lundi à 11 heures.

M. Cl. Huart : Explication du Coran (chap. VIII) à l'aide du Commentaire de Tabari, le lundi à 4 heures 1 /2. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelal-eddin Roumi (3e livre), le mercredi à 4 heures 1 /2.

M. J. Toutain : Les religions et les cultes du Latium et de l'Italie centrale, le jeudi à 3 heures. — Les divinités du ciel et de l'atmosphère dans la religion grecque, le vendredi à 5 heures.

M. H. Hubert : Etude comparative des religions celtiques, le jeudi à 10 heures. — Traces de religion celtique dans les romans du Cycle d'Arthur, le jeudi à 11 h.

M. E. de Faye : Explication et commentaire du *De Oratione* d'Origène, le lundi à 4 heures 1 /2. — La philosophie grecque du IIe siècle et son influence sur la théologie de Clément et d'Origène, le jeudi à 9 heures 1 /4.

M. P. Monceaux : Le troisième dialogue de Sulpice-Sévère, le lundi à 2 heures 1 /2. — Etudes pratiques d'épigraphie chrétienne de la Grande-Bretagne, le mercredi à 3 heures 1 /4.

M. G. Millet : Histoire de la peinture religieuse byzantine et slave, le jeudi à 2 heures 1 /2. — Etudes pratiques d'archéologie byzantine et slave, d'épigraphie et de diplomatique byzantines, le samedi à 9 heures 1 /2.

M. P. Alphandéry : Etudes sur la science des religions d'Erasme à François Bacon, le lundi à 3 heures 1 /2. — Les théories sur la divination dans le moyen âge latin, le vendredi à 3 heures 3 /4.

M. Et. Gilson : Etudes sur la doctrine d'Albert le Grand, le mardi à 4 heures. — Etudes sur la philosophie de Duns Scot, le mercredi à 2 heures 1 /4.

M. H. Gouhier : La vision en Dieu chez Malebranche, le mercredi à 3 heures 1 /2.

M. R. Génestal : Le mariage en droit canonique, le vendredi à 1 heure 3 /4. — Explication du Registre civil de l'Officialité de Paris, 1384-1387, le vendredi à 2 heures 3 /4.

M. Em. Sevestre : Les sources du droit ecclésiatique français au XVIIIe siècle le jeudi à 10 heures 1 /2.

M. A. Bayet : La morale des Gaulois, le mercredi à 10 heures 1 /2. — Les sources de l'histoire de la morale. Examen critique, le mardi à 5 heures.

M. A. Koyré : Le mysticisme spéculatif en Allemagne : Bœhme et Baader, le jeudi à 4 heures 1 /4.

— *Ecole des Hautes-Etudes* (*Sciences historiques et philosophiques*).

M. Mayer-Lambert : Explication du livre du Pentateuque, le mardi à 15 heures 15 — Explication des Petits prophètes, le jeudi à 16 heures.

Collège de France :

M. Capitan : Les caractéristiques des civilisations de l'Amérique centrale, le mercredi à 17 heures.

M. Przyluski : Les religions indo-chinoises, le vendredi à 15 heures.

M. A. Loisy : La prophétie dans le judaïsme protexilien, le lundi et le samedi à 10 heures 30.

M. Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, le jeudi à 16 heures.

— *Faculté des Lettres* :

M. Lods : La littérature hébraïque depuis le VIIe siècle, le mercredi à 15 h. 30.

M. Granet : Etude de textes relatifs à la mythologie chinoise et au culte des ancêtres, le mercredi à 14 heures.

M. Guignebert : Les temps apostoliques, le vendredi à 17 heures. — Lecture du Nouveau Testament : Le IVe Evangile, le mardi à 14 heures.

M. Et. Gilson : La philosophie patristique, le mercredi à 15 heures. — La morale de saint Thomas d'Aquin, le mardi à 9 heures 30.

— *Ecole des Chartes* :

M. R. Grand : Histoire du droit canonique, le mardi et le mercredi à 14 h. 30.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS A PARIS

Ce Congrès organisé sur l'initiative de la Société Ernest Renan en l'honneur du centenaire de Renan s'est tenu à Paris, dans les locaux de la Faculté des Lettres (Sorbonne) du 8 au 13 octobre. Environ 340 savants français et étrangers y ont pris part. Nous reviendrons plus à loisir sur cette manifestation scientifique, ses détails de réalisation, son sens et sa portée. Bornons-nous à donner ici une énumération des travaux qui ont été présentés aux différentes sections :

Sections I et XII (Méthodes. Anthropologie, Ethnographei, Démographie religieuses. Psychologie religieuse. — Enseignement de l'histoire des religions) Présidents : *MM. H. Delacroix* et *H. Berr.*

M. Puglisi (Florence) : La méthode en histoire des religions.

M. L. Dorison (Dijon) : L'objet de l'histoire des religions et la méthode des ciences naturelles.

M. A. Van Gennep (Paris) : De l'application de la méthode cartographique en folklore.

M. F. Sartiaux (Paris) : L'origine et l'évolution de la métaphysique et l'histoire des religions.

M. R. Kreglinger (Bruxelles) : Les principes fondamentaux de la mentalité primitive et les cadres généraux de la pensée religieuse.

M. C. A. Bernoulli (Bâle) : J.-J. Bachofen et le « Natursymbol ».

M. P. Teissonnière (Bruxelles) : L'animisme dans la poésie et la philosophie contemporaines.

M. C. Schuwver (Naples) : Le réalisme mystique dans l'art religieux.

M. P. Saintyves (Paris) : Le miracle de Josué arrêtant le soleil et la méthode comparative.

M. le Dr V. Bugiel (Paris) : Le folklore flamand contemporain : les successeurs du féticheur primitif.

M. G. Poisson (Paris) : Les influences ethniques dans les religions anciennes.

M. G. Berguer (Genève) : Le mysticisme et les Règles de foi.

M. C. Toussaint (Aix) : Le rôle et l'organisation des cours d'histoire des religions dans les Facultés des Lettres.

Section II (Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés. Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne). — Président : *M. le Dr Capitan.*

M. A.-C. Kruyt (La Haye) : La momification des morts et la croyance à l'immortalité chez les habitants du centre de Célèbes.

M. le Dr Capitan (Paris) : Les figurations magiques des grottes quaternaires.

M. A. Van Gennep (Paris) : Le tolémisme préhistorique.

M. St. Czarnowski (Varsovie) : Le morcellement et les limitations de l'étendue dans la religion et la magie.

M. le comte Bégouen (Toulouse) : Faits nouveaux en faveur de l'origine magique de l'art.

M. le Dr Capitan (Paris) : Les objets magiques des tombeaux péruviens antiques.

M. Milojé Vassitch (Belgrade) : Aperçu de la religion préhistorique en Serbie.

M. A. Van Gennep (Paris) : Essai d'un classement des modes de la sépulture.

M. A. Marcou (Paris) : Observations sur les attributs des dieux du pulqué.

M. le Dr Rivet (Paris) : Les coutumes funéraires des dieux de l'Equateur.

Sections III et IV. Religions des peuples de l'Orient antique : Egyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc. — Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain). — Présidents : *MM. Israël Lévi* et *E. Naville.*

M. Ch. Virolleaud (Paris) : Les récentes découvertes en Syrie au point de vue de l'histoire des religions.

M. R. Weill (Paris) : La surrection du dieu originel et la théogonie originale d'Hermopolis.

M. L. de Saussure (Genève) : Le cadre astronomique des visions de l'Apocalypse.

M. G. Contenau (Paris) : Les divinités hittites et le panthéon sumérien.

M. G. Poisson (Paris) : Les influences ethniques dans la religion égyptienne.

M. E. Naville (Genève) : La méthode historique appliquée à l'Ancien Testament.

M. Ad. Lods (Paris) : Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits bibliques.

M. Salomon Reinach (Paris) : Le souper chez la sorcière.

M. Mayer Lambert (Paris) : Sur le premier chapitre de la Genèse.

M. Ad. Lods (Paris) : De certains points de la tradition sur Samson.

M. R. Dussaud (Paris) : Observations en faveur de l'authenticité de la lettre adressée par Sennachérib à Ezéchias et rapportée dans Isaïe XXXVII, 10, 13 (II Rois, XIX, 10, 13).

M. Max Haller (Berne) : Le Deuterozacharie et son point de vue eschatologique.

M. H. Ingholt (Copenhague) : Le lévirat à Palmyre.

M. D. Berman (Dijon) : Esquisse historique d'une doctrine juive.

M. B. Heller (Budapest) : L'évolution du judaïsme d'après les contes hébreux.

M. J. Weill (Paris) : La place du « dogme » dans le judaïsme.

M. A. Loisy (Paris) : Sur l'origine de la prophétie dite de Joël.

M. A. Causse (Strasbourg) : Les origines étrangères et la tendance humaniste de la sagesse juive.

M. A. Danon (Paris) : Réminiscences mythologiques dans le Talmud.

Sections V et VI. (Religions de l'Inde et de la Perse. Manichéisme. Philosophies religieuses de l'Inde contemporaine. — Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religions de l'Asie centrale). — Présidents : *MM. H. Cordier* et *Sylvain Lévi.*

M. P. Oltramare (Genève) : Le Mahâbhârata, témoin du conflit de la tradition et de l'esprit de nouveauté.

M. P. Masson-Oursel (Paris) : L'idée de pramâna et la scolastique indienne.

M. L. de Saussure (Genève) : La cosmologie religieuse en Chine, dans l'Iran et chez les prophètes hébreux.

M. J. Hackin (Paris) : Les influences bouddhiques dans la constitution de l'iconographie des Bon-po du Thibet.

M. Akamatsu (Paris) : Sur une coutume de l'ancien Japon.

Sections VII et IX. (Religions préhelléniques du bassin de la Mer Egée. Religions du monde grec et hellénique. Religion des Romains. — Religions des Celtes, des Germains, des Letto-Slaves et des Slaves). — Présidents : *MM. Salomon Reinach* et *J. Vendryès.*

M. Vacher Burch (Oxford) : Les inscriptions crétoises et les fondements de la culture et de la religion occidentales.

M. F. Sartiaux (Paris) : Les origines de la philosophie grecque et les religions de salut.

M. W. Vollgraff (Utrecht) : Le péan delphique à Dionysos.

M. H.-J. Rose (Aberystwyth) : Le culte des héros et les dieux mânes.

M. R. Vallois (Bordeaux) : Observations sur le culte des Lares.

M. A. Boulanger (Fribourg) : Les origines de l'orphéisme.

M. Th. Zielinski (Varsovie) : L'évolution religieuse d'Euripide.

M. J. Toutain Paris) : Les sacrifices humains et le culte des divinités fluviales, principalement dans l'antiquité grecque.

M. S. Czarnowski (Varsovie) : L'arbre d'Esus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule.

M. P. Oltramare (Genève) : L'humanisation progressive de la religion sous la République à Rome.

M. J. Carcopino (Paris) : A propos de l'interprétation de la Basilique de la *Porta Maggiore.*

M. Leschi (Paris) : Sur une inscription de Terracine ; correction à *Ephemeris epigraphica* VIII, n° 632.

M. Jeanmaire (Paris) : La politique religieuse d'Antoine et de Cléopatre.

M. A. Bayet (Paris) : Les sacrifices humains en Gaule ; rapports de la morale et de la religion à l'époque druidique.

M. J. Bystron (Posnan) : Les rites agraires chez les Slaves et les origines des cultes agraires.

M. G. Poisson (Paris) : Des influences ethniques dans la religion irlandaise.

Section VIII et XI. (Christianisme antique. Exégèse néo-testamentaire Christianisme médiéval (Occident et Orient). Scolastique. Droit canon. Icono-

graphie et musique sacrées. Christianisme moderne et contemporain). — Président : *M. Eug. de Faye.*

M. C.-A. Bernoulli (Bâle) : La personnalité divine du « Dieu Père » de Jésus dans les Synoptiques.

M. M.-Goguel (Paris) : Le Christ glorifié et la tradition sur la résurrection dans Christianisme primitif.

M. P.-G. Durville (Paris) : Antechrist, Christ, Antichrist.

M. D. Sidersky (Paris) : Les citations de l'Ancien Testament dans les Evangiles.

M. le Dr P.-L. Couchoud (Paris) : L'état actuel du problème synoptique.

M. P. Alfaric (Strasbourg) : Christianisme et gnosticisme.

M. Eug .de Faye (Paris) : De l'influence du scepticisme grec sur la pensée chrétienne au IIe et au IIIe siècle.

M. Ch. Guignebert (Paris) : Remarques d'exégèse sur *Philippiens*, II, 6-11.

M. H. Pernot (Paris) : De l'importance de la grammaire historique dans la question des Evangiles.

M. A. Loisy (Paris) : Sur le style rythmé de l'instruction sur la Cêne dans la Première aux Corinthiens.

M. R. Génestal (Caen) : Thomas Becket et la décrétale *Etsi clerici* (c. 4. X, II, I).

M. G.-W. Coopland (Liverpool) : Un ouvrage inédit de Jean de Legnano, le *Somnium* de 1373.

M. P. Alfaric (Strasbourg) : La Chanson de Sainte Foy et les Croisades.

Mme Loukidès (Paris) : Les éléments rythmiques et chromatiques de la musique byzantine.

M. Marc Bloch (Strasbourg) : Une légende médiévale : la vie d'outre-tombe du roi Salomon.

M. A. Wautier d'Aygalliers (Paris) : Un moine néo-platonicien : Ruysbroeck l'Admirable.

M. J.-B. Pineau (Montpellier) : Erasme et la divinité de Jésus-Christ.

M. P. Alphandéry (Paris) : L'ordalie et la prophétie comminatoire.

M. C. Jarecki (Leopol) : L'évolution de l'idée religieuse de Pascal.

Section X. (Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam). — Président : *M. Gabriel Ferrand.*

M. K. Z. Mehmed Fuad (Constantinople) : Les origines du Bektachisme.

M. L. Massignon (Paris) : La méditation coranique et les origines du lexique soûfi.

M. B. Nikitine (Paris) : Thèmes religieux dans les textes kurdes de la collection Nikitine.

M. le Dr J. Herber (Nîmes) : Les Hamadchas marocains.

M. V. Minorsky (Paris) : Les nouvelles données sur la religion des Ahli-Haqq (Alî-Allâhî).

M. K. Z. Mehmed Fuad (Constantinople) : Une institution magique chez les anciens Turcs : Jat ou pierre de pluie.

M. H. Basset (Rabât) : Ibn Toumert chef d'État.

M. J. Deny (Paris) : Une réforme récente : la Khoutbé en langue turque.

M. G. Ferrand (Paris) : La situation actuelle de l'Islam à Madagascar.

En outre, une séance, toutes sections réunies a été tenue au cours de laquelle ont été lus les travaux suivants :

M. E. Naville (Genève) : Les origines de la civilisation égyptienne.

M. Th. Zielenski (Varsovie) : L'origine de la religion hellénistique.

M. R. Pettazzoni (Bologne) : Le problème du monothéisme.

A la séance d'ouverture, *M. Th. Homolle*, président de l'Institut de France, a fait une conférence sur Ernest Renan historien des religions.

Des allocutions ont été prononcées au cours des séances plénières par M. le comte *Goblet d'Alviella*, *sir J.-G. Frazer* et *M. Ed. Pottier*. présidents d'honneur du Congrès, par *M. Ch. Guignebert*, président du Comité d'organisation, par *M. René Dussaud*, délégué du Ministère de l'Instruction publique, par les chefs des délégations des Universités et corps savants étrangers.

Les congressistes ont visité le Musée de Saint-Germain sous la direction de *M. Salomon Reinach*, conservateur du Musée, le monastère de Port-Royal-des-Champs sous la direction de *M. Jean Laporte*, professeur à l'Université de Nancy. *M. le Dr Capitan*, professeur au Collège de France, a fait visiter aux membres du Congrès le Musée d'ethnographie du Trocadéro et leur a de plus présenté ses collections personnelles.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 17 mars 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1 /2. M. Homolle préside.

Présents : Mmes Mélon, Renan ; Mlle Brunot ; MM. Homolle, Alba, Alphandéry, Bémont, Danon, R. Dussaud, De Faye, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacroix, Mayer Lambert, Lebègue, A. Lefranc, Lods, Macler, Moncel, de Pulligny, Roman, Sidersky.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 17 février 1923 qui est adopté sans observations. Le Secrétaire général lit une lettre de M. Ch. Picard, directeur de l'Ecole française d'Athènes, qui donne de très intéressants détails sur les fêtes célébrées à Athènes en l'honneur d'Ernest Renan.

M. H. Girard fait hommage à la Société d'un exemplaire de la *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* qu'il vient de faire paraître avec le concours de M. H. Moncel. Il demande à M. le Président s'il ne jugerait pas utile de faire étudier, en vue d'une publication intégrale, le mémoire inédit de Renan sur la connaissance du grec au moyen âge. M. le Président remercie et félicite MM. Girard et Moncel de leur ouvrage, et accepte, d'accord avec M. Lebègue, de s'occuper du manuscrit en question.

M. Gaudefroy-Demombynes donne lecture d'une communication sur une *offrande rituelle dans l'Islam*. Cette étude a été imprimée, sous une forme plus développée, aux pages 89 et suivantes du livre de M. Gaudefroy Demombynes : *Le Pèlerinage de la Mekke*, Paris, 1923, 8°. Elle porte surtout sur le rite de l'absorption des boissons sacrées dans le culte de la Kâba de la Mekke.

MM. Danon et *Sidersky* présentent quelques observations.

M. Ch. Guignebert fournit à l'Assemblée quelques détails sur la célébration du centenaire de Renan à Bruxelles et donne lecture d'importants fragments du discours qu'il a prononcé à Bruxelles à l'occasion de ces fêtes. M. Guignebert montre l'étroite union de l'œuvre philosophique et de l'œuvre scientifique de Renan :

« Si Renan s'est toujours tenu ferme dans l'opinion que l'homme était par nature et devait rester par intérêt et pour ne pas renier les fins de son existence, un être religieux, il a osé revendiquer pour l'histoire et pour la critique la pleine liberté en face de toutes les religions. C'est son mérite d'avoir affirmé que l'histoire des religions est une histoire comme les autres et que la théologie n'est point recevable à opposer ses raisonnements et ses conclusions aux faits biens établis. Il ne faut pas que les progrès que nous avons réalisés dans cette voie depuis son temps nous fassent méconnaître les immenses services qu'il nous a rendus, et grâce auxquels, sans doute, ces progrès eux-mêmes sont, en grande partie, devenus possibles. Méditons sur ces lignes qu'il écrivait, en 1885, à propos de Cousin, alors assez dénigré sur le « *genre d'ingratitude auquel sont sujettes des générations qui jouissent, en entrant dans la vie, de la pleine liberté. Elles oublient ce qu'il a fallu de courage pour soulever un monde d'ignorance et de préjugés ; elles reprochent presque à Galilée et à Descartes de ne pas avoir cassé les vitres de l'Inquisition et de la Sorbonne* ». Il a, lui, cassé bien des vitres fort obscures et empoussiérées, et, par les brèches qu'il y a ouvertes, l'air et la lumière sont entrés à flots. Ne l'oublions jamais.

« Renan n'a point séparé la religion de la science. Je ne veux pas dire qu'il n'a pas admis que la religion contredit la science ; mais bien qu'il a regardé la religion comme un aspect de la science. La religion, c'est, ou presque, la science considérée du point de vue de sa contribution à l'amélioration morale des hommes et à leur ascension vers l'idéal divin. Réciproquement, « *la science ne vaut qu'autant qu'elle peut rechercher ce que la révélation prétend enseigner* ». On ne saurait demander coordination plus étroite aux mêmes fins. De la science, Renan a parlé en termes magnifiques, avec un enthousiasme qui déborde tumultueusement des 500 pages de l'*Avenir de la Science*. L'écho puissant en retentit dans tous ses autres écrits. On peut douter qu'il ait toujours rigoureusement, froidement, appliqué cet esprit scientifique dont il disait qu'il était le fond de sa nature ; il était resté, pour cela, trop accessible aux émotions du sentiment ; mais personne n'a jamais mieux que lui senti et chanté la triomphante volupté d'apprendre et de savoir. »

M. Guignebert, en terminant, dégage la haute leçon de science tolérante et féconde qui est contenue dans l'œuvre et dans la vie de Renan.

La séance est levée à 6 h. 1/4.

SÉANCE DU 28 AVRIL 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Homolle préside.

Présents : Mmes Déprez, Mélon ; Mlle Brunot ; MM. Homolle, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, L. Cahen, Danon, Dujardin, Dussaud, De Faye, Ferrand, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacroix, Mayer-Lambert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Nicolardot, de Pulligny, Roman, Sidersky.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 17 mars 1923 ; il est adopté sans observations.

Le Président salue le brillant succès remporté par le Congrès des Sciences historiques tenu à Bruxelles du 9 au 14 avril et auquels ont pris part un nombre important de membres de la Société Ernest Renan. Les sections d'Histoire des religions et d'histoire ecclésiastique ont été fort actives ; il sera apporté à la prochaine séance un compte rendu de leurs travaux par l'un des délégués de notre Société à ce Congrès.

Le Secrétaire général signale la célébration dans différentes universités françaises et étrangères de cérémonies en l'honneur du centenaire de Renan et rend compte des travaux du Comité d'organisation du Congrès international d'Histoire des Religions qui, sur l'initiative de notre Société, se tiendra à Paris en octobre.

M. Ch. Guignebert présente une communication sur les *Demi-Chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*. Voici le sens et les conclusions de cette étude qui paraîtra intégralement dans la *Revue de l'Histoire des Religions* : elle a pour objet d'attirer l'attention des chercheurs sur un problème que plus d'un érudit a incidemment frôlé, mais qu'aucun d'eux, à la connaissance de l'auteur de cette communication, n'a vraiment abordé ; tout au long de l'histoire ancienne du christianisme, on entrevoit, par échappée, des hommes bien disposés pour la foi et pour l'Église, mais qui ne paraissent cependant pas tout à fait chrétiens, qui ne sont pas davantage véritablement païens, et qui nous donnent l'impression d'une vie religieuse en partie double. Il ne s'agit pas des *syncrétistes*, qui descendent jusqu'à l'hérésie certaine, comme les gnostiques, qui la frôlent quelquefois, comme les Alexandrins de l'école de Pantène, ou l'évitent, comme Grégoire le Thaumaturge et les grands Cappadociens, ou comme, d'un autre point de vue, un Arnobe, un Lactance ou un Saint-Augustin. *Tous, en effet, sont ou se croient chrétiens.* — Il ne s'agit pas davantage, des *mauvais chrétiens*, qui se montrent inférieurs aux obligations de leur état. Il s'agit proprement d'hommes qui ont un pied dans l'église et un autre dans le temple, ou qui font entrer le christianisme, au titre de simple composante, dans un syncrétisme plus ou moins complexe *et qui ne se prétend pas chrétien.*

M. Ch. Guignebert examine les documents qui nous fournissent quelque lumière sur cette catégorie d'individualités religieuses : ce sont des textes néo-testamentaires patristiques, conciliaires (Ier au Ve s.), des monuments épigraphiques, figurés, des formules magiques, etc.

Les faits ainsi dégagés posent un certain nombre de questions relatives à l'attitude pratique de ces demi-chrétiens à l'égard de la foi et de l'Église, de l'Église et des chrétiens authentiques à leur égard. L'auteur de ce mémoire se demande également si ces demi-chrétiens n'ont rien apporté à la liturgie, spécialement au

cuite des saints, et surtout dans quelle mesure ils peuvent être considérés comme responsables de la paganisation du christianisme qui se produit dans les derniers temps de l'Empire. Il conclut à l'impossibilité de rien dire de très certain dans l'état actuel de notre documentation, mais souligne de nouveau l'intérêt et l'importance du problème.

Après quelques remarques de MM. *Goguel*, *De Faye*, et *De Pulligny*, la séance est levée à 6 h. 1/4.

Séance du 19 mai 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. R. Dussaud préside.

Présents : Mes Dussaud, Desprez, Frazer, Mélon ; Mlle Brunot ; MM. Frazer, Alphandéry, Berr, L. Cahen, Choublier, Contenau, Danon, Dussaud, de Faye, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Lods, Logaridés, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Saintyves, Pottier, de Pulligny, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance du 28 avril 1923, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général signale la parution du livre de M. Jean Pommier, maître de conférences à l'Université d'Amsterdam et ancien secrétaire des séances de la Société Ernest Renan, sur *Ernest Renan d'après des documents inédits* (Paris, Perrin, un vol. 8°). Cet ouvrage est une très remarquable histoire de la pensée renanienne à la lumière de textes neufs et attachants.

La parole est donnée à *M. Saintyves* pour une communication sur la *Méthode dans l'étude du Folklore chrétien*, dont le texte suit.

Le folklore chrétien étudie non seulement tout ce qui se transmet encore aujourd'hui par la tradition populaire dans les populations chrétiennes : usages ou rites, contes ou légendes, superstitions ou croyances, mais tout ce qui, dans le trésor littéraire du christianisme paraît venir de sources populaires. Les contes dévots, les légendes hagiographiques, les livres saints eux-mêmes, et tout spécialement les Évangiles, contiennent des traits nombreux qui relèvent incontestablement du folklore.

L'étude du folklore comporte donc des recherches fort diverses et par suite tout un ensemble de méthodes appropriées. Aussi bien malgré le titre trop général de cette communication, elle ne portera que sur une question spéciale : la méthode dans l'étude des récits traditionnels que l'on rencontre dans la littérature chrétienne en général, et tout spécialement dans les apocryphes et les livres canoniques du Nouveau Testament.

Contes, légendes ou mythes comprennent des éléments communs que l'on appelle des thèmes et parfois même des séries de thèmes disposés dans un même ordre, ce que j'appelle des séquences ; et ces séries elles-mêmes peuvent être groupées en un cadre qui cons-

titue parfois tout le plan ou toute la structure d'un livre s'il est de nature purement traditionnelle. Pour étudier les récits ou les histoires du folklore chrétien, nous devrons donc aborder successivement l'étude des thèmes, des séquences et des cadres.

I. — Des thèmes.

Les thèmes du folklore, que l'on appelle encore éléments ou traits se retrouvent généralement dans les pays les plus éloignés et les croyances les plus diverses. C'est ainsi que le trait du bâton qui reverdit se rencontre à la fois dans l'Ancien Testament avec la verge d'Aaron, dans le Pasteur d'Hermas et dans un conte bouddhique recueilli en Chine. Bien mieux le nombre de ces parallèles est à peine croyable et même en y apportant le zèle passionné du collectionneur nous ne saurions les rassembler tous. Au reste si nous voulons nous en tenir à l'étude du folklore chrétien, il est bien clair que nous devrons nous attacher à ne réunir que les variantes nécessaires pour rendre raison de l'entrée et de la vie de ce thème dans la littérature chrétienne.

Bien entendu il nous faudra recueillir avec soin les variantes de l'Ancien Testament ; on ne saurait négliger les modèles ou les prototypes que la tradition israélite a fourni au christianisme et l'on ne conçoit pas que l'on puisse parler de la marche de Jésus sur les eaux sans la rapprocher du passage de la Mer Rouge.

Les deux traits, sont liés, non seulement de l'aveu des auteurs du Nouveau Testament et de Paul en particulier, mais de toute évidence ce ne sont que deux variantes d'un thème traditionnel parmi les Juifs. On le retrouve en effet, non seulement dans les vies de Josué, d'Elie et d'Elisée à l'état de miracle, mais dans les Prophètes et dans les Psaumes sous forme de trait poétique destiné à la glorification de Jéhovah.

Il n'y a guère de fait saillant ou merveilleux de l'histoire évangélique qui ne passe pour avoir été annoncé par les Prophètes ou préfiguré par quelque trait de l'histoire d'Israël. Pour le traditionniste, la prophétie plus encore que le miracle fait présager l'existence d'un thème folklorique. Elle atteste à tout le moins l'existence d'une tradition lorsqu'elle n'est pas, comme le miracle

lui-même, l'exégèse d'une coutume ou d'une cérémonie traditionnelle. Les exégètes les plus orthodoxes sont d'accord avec l'école mythique pour reconnaître qu'il n'est pas possible de séparer la tradition évangélique de la tradition juive. Le traditionniste n'aurait pas le sens de la vie, qui croirait nous faire connaître l'arbre chrétien en décrivant tout à tour ses fleurs et ses fruits et en négligeant le tronc et les racines.

Maury, il y a quelque quatre-vingt ans, signalait déjà dans son *Essai sur les légendes pieuses* les nombreux éléments de l'histoire biblique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament qui furent introduits dans les vies des Saints pour des raisons de piété et d'édification. Et nous savons que les conteurs pieux qui ont maintenu la tradition orale n'ont pas, loin de là, méprisé ses sources sacrées. Nous ne devrons donc pas isoler l'étude des thèmes du Nouveau Testament et de la légende hagiographique.

Etant donné les relations du judaïsme et du christianisme avec tous les peuples méditerranéens de l'Égypte à la Perse, des portes de Syrie aux colonnes d'Hercule, nous ne pouvons pas non plus oublier d'enquêter parmi eux. Il nous faudra donc les interroger tous et incursionner au besoin dans les au-delà mystérieux d'où ils tirèrent eux-mêmes des croyances et des traditions. Jusqu'ici les exégètes ne se sont pas beaucoup soucié de ces sortes de recherches et je ne sais pas s'il y en a beaucoup qui à propos de la marche sur les eaux aient cru devoir citer les traits analogues du Zend Avesta ou le bas-relief mithriaque qui reproduit le même miracle. L'exégèse ne pourrait cependant que bénéficier de l'emploi d'une telle méthode. On dira sans doute et non sans motif, que ce sont les folkloristes qui auraient dû commencer.

Après la collation et le rapprochement des parallèles, l'érudit doit céder la place au savant. Un thème traditionnel est une chose vivante qui naît, se propage et s'éteint comme toutes les choses humaines. On devra donc s'efforcer d'établir son origine, soit qu'il découle de l'interprétation d'un nom, d'une image ou d'un rite. C'est un point d'importance.

Il ne suffit pas de placer côte à côte dans un bel ordre qui témoigne d'un réel respect pour l'histoire et la géographie les parallèles du miracle du feu qui descend du ciel ou de l'eau changée en vin. Il

est non moins important d'établir que le premier est un prodige périodique et qui s'opérait aussi régulièrement le jour de la fête de la Dédicace qu'aujourd'hui le samedi Saint. Le feu qui s'allume chaque année dans l'église du Saint-Sépulcre s'allumait jadis tous les ans dans le Temple de Jérusalem. La périodicité du miracle permet de conclure qu'il s'agit là d'un rite d'ordre magico-religieux. Ce miracle, ne fut en effet qu'un rite, avant d'être cette sorte de prestige dont l'antiquité gréco-latine nous fournit obligeamment la recette. L'allumage saisonnier est destiné à provoquer le retour du soleil et de sa chaleur. Ne comprendra-t-on pas mieux d'autre part, le miracle de l'eau changée en vin lorsqu'on verra que sa commémoration dans le christianisme comporta longtemps une libation de vin dans une rivière ou dans une source? Le folklore nous enseigne qu'un tel rite dut avoir primitivement pour but de procurer l'abondance des raisins et du vin ; mais il nous fait comprendre du même coup qu'il est à la base du miracle évangélique. L'un et l'autre s'expliquent par le même principe : *le semblable engendre le semblable.* La libation de vin qui produit l'abondance de la vendange, par le changement de l'eau dans le fruit de la vigne, produira non moins facilement la transformation de l'eau en vin, dans une outre ou dans une amphore. Les deux opérations vont de pair dans le culte de Dionysos. Le rite ne fournit pas seulement une justification du miracle ; mais il en montre l'origine psychologique.

Le thème du bâton qui reverdit exige, lui aussi, une semblable analyse génétique ; la branche d'abricotier ou d'amandier que l'on plante encore dans certains pays chrétiens quelque temps avant Noël, ou les jardins d'Adonis que semaient les Syriens de l'antiquité à l'approche du solstice d'été, ont eu primitivement pour but d'assurer l'apparition de la verdure et du renouveau ; et nous pouvons être certains aujourd'hui que, si ces rites n'ont pas rempli leurs buts magiques, ils ont, en revanche, engendré des centaines de récits où l'on voit des bâtons secs reverdir et parfois porter des fleurs. Aussi bien le traditionniste ne négligera-t-il jamais de rechercher si le thème qu'il étudie est ou fut en relation avec quelque cérémonie. Il ne manquera pas davantage de noter si le rite chrétien dans sa forme et quant à sa date prolonge le rite païen.

Le feu qui descend du ciel le samedi saint n'est qu'une imitation, mais à un autre jour, du miracle de la Dédicace ; en revanche le miracle païen de l'eau changée en vin qui s'opérait jadis le 6 janvier dans l'île d'Andros par la grâce de Dionysos s'est longtemps opéré à la même date dans l'Orient chrétien en souvenir du prodige de Cana. Ici le folklore et l'histoire se donnent étroitement la main.

Connaître les origines d'un thème folklorique constitue certes un précieux appoint pour en saisir le sens primitif, ce que l'on peut appeler sa signification magique ; mais cela ne suffit pas. Du fait qu'un thème est utilisé dans un livre religieux, il est à présumer qu'on a dû l'y introduire plus ou moins consciemment pour y appuyer un enseignement spirituel et qu'il a dû y recevoir une ou plusieurs significations symboliques. Le changement de l'eau en vin aux noces de Cana préfigure ou symbolise l'eucharistie, et tel chant des Psaumes qui nous montre toute la nature troublée à l'approche de Iaveh tend, non seulement à glorifier sa puissance, mais à le faire concevoir, soit comme un démiurge, ou soit même comme l'âme du monde. L'école des Creuzer et des Guignaut est aujourd'hui tombée dans un total discrédit et c'est une exagération regrettable. La mythologie symbolique est beaucoup moins éloignée de la vérité que le pur rationalisme. Les magies et les religions élémentaires sont naturellement toutes chargées de symbolisme. Le principe de la ressemblance qui explique à la fois le miracle du changement de l'eau en vin et le rite magique qui doit procurer l'abondance du raisin est également à la base de maintes explications symboliques. Moins les hommes sont capables de saisir et d'exprimer une idée abstraite, plus ils sont enclins à recourir à des figurations matérielles pour énoncer les idées par des choses. Et s'il s'agit d'une activité ou d'un acte, ils ne manquent pas d'attribuer à cette figuration une puissance magique. Pour eux, figurer c'est penser et c'est aussi créer. Le domaine spirituel n'est pas séparé chez les primitifs du domaine matériel et la même opération magique qui doit assurer la transformation de la sève dans la vigne assurait pour eux celle de l'homme. L'initié participait à la vie cosmique et c'est dans cette participation même que s'opérait sa propre transformation. L'influx manique se distingue mal pour eux de l'influx divin, il explique à la fois l'action du soleil

sur les plantes et celles de l'âme du cosmos sur les cœurs. Bien mieux on conçoit très bien qu'il viendra un temps où l'on ne croira plus à l'action du principe magique dans le domaine matériel, et où l'on continuera d'accepter l'action d'un principe analogue dans le domaine spirituel. On enseigne encore que le bain ou l'affusion peuvent infuser la grâce alors que l'on n'admet plus que la libation fasse tomber la pluie. Un temps vient où les conditions morales qu'il faudra remplir pour atteindre à l'union divine seront considérées comme seules essentielles, le bain et l'affusion n'auront plus qu'une valeur symbolique. La symbolique idéaliste a été fort à la mode parmi les gnostiques et les alexandrins ; mais ce n'est pas elle qui a présidé à l'élaboration des thèmes mythiques. Au début nous avons une symbolique réaliste toute empâtée dans l'action magique. La libation de vin, avant de symboliser et d'effectuer le changement du cœur chez ceux qui boivent à la source qui l'a reçue, a tout d'abord produit et symbolisé le changement de l'eau en vin dans l'outre et dans la vigne. L'étude complète d'un thème comportera donc l'indication de ses principales significations symboliques en tenant compte de leur degré de développement, j'allais dire de spiritualité.

La critique traditionaliste, en traitant des origines liturgiques d'un thème et de ses fins symboliques, en l'envisageant ainsi dans tout son développement interne, constituera une critique vivante qui se substituera définitivement au naturalisme des Eickhorn et des Paulus et au symbolisme des Creuzer et des Guignaut. Rappelons ce qu'écrivait Paulus au sujet du miracle des Noces de Cana :

« C'était l'usage chez les Juifs d'offrir pour cadeau de noces aux jeunes mariés des présents de vin ou d'huile. Jésus ayant amené à Cana cinq disciples qu'il venait d'attacher à sa personne, sans qu'ils fussent invités, prévit qu'on serait à court de vin et il en fit apporter une quantité. Cependant « par plaisanterie » il tint son présent caché jusqu'au moment où le vin manqua. Alors il fit verser de l'eau d'une cruche pour s'amuser, mais le vin se trouva dans les autres cruches où il avait été mis. La gloire qu'il en retira, comme dit saint Jean, fit sa réputation de bonne humeur. »

Entre cette explication de la genèse du miracle et l'explication liturgique, ne semble-t-il pas qu'il y ait un monde ? Quant au sym-

bolisme religieux de Creuzer qui considérait les idées symboliques les plus raffinées comme les survivances d'une foi cachée plus ancienne et plus pure, après l'avoir soumis à une révision sévère, nous en conserverons quelque chose. Les fables d'animaux et les paraboles sont comprises de tous les primitifs. La symbolique élémentaire n'est pas moins ancienne que les totems ou le mana, ou toute autre conception analogue. Il y a dans la Bible des traits symboliques élémentaires, il y en a aussi de très élaborés. Les conceptions messianiques et apocalyptiques s'associent vraisemblablement à une sorte de gnose judaïque et les visions d'Ezéchiel, par exemple, attestent l'emploi d'une symbolique systématisée. Les thèmes traditionnels que nous rencontrons dans les apocalypses et les évangiles sont nés dans une atmosphère où l'allégorisme et la gnose étaient à l'état endémique. Mais ceci est la fin d'une évolution et non pas un commencement.

Le traditionniste n'exclura donc, encore une fois, ni les indications de la magie ni celles de la gnose ; mais, ce faisant, il réduira à leur juste valeur l'ancienne symbolique et le très vieux naturalisme. Il remplacera ces méthodes périmées par des méthodes vivantes, tout au moins soucieuses de la vie. Le profit en sera grand. Tout d'abord nous saisirons mieux le sentiment qui anime la Bible, et nous en comprendrons mieux toutes les manifestations plus ou moins mystérieuses : Miracles, prophéties et symboles prendront en effet un sens nouveau, s'uniront, s'harmoniseront, j'allais dire se fondront dans une synthèse impressionnante. Du rite magique qui engendra miracles et prophéties, à la gnose qui, s'appuyant encore sur les mêmes cérémonies, enseignait la symbolique la plus raffinée, il n'y a plus de hiatus, plus de rupture, plus d'abîme, mais la vie, la vie seule sans cesse renaissante.

II. — Des Séquences.

Un récit traditionnel, conte ou légende, comporte presque toujours une suite de thèmes associés qui forment ce que l'on peut appeler une séquence ou une série thématique. Les légendes hagiographiques ou les passions des martyrs ne sont parfois pas autre chose, comme l'a montré le Père Delehaye, que des pots-pourris de traits empruntés à la tradition populaire. Et telle vie de saint

qui reproduit à peu près dans le même ordre les traits que nous trouvons dans la vie d'un autre saint, n'est qu'un doublet première. Et ce phénomène est assez fréquent pour qu'il soit désirable que l'on nous donne un jour un dictionnaire des doublets hagiographiques.

Bien plus les très anciennes vies des saints, à leur tour, du moins certaines d'entre elles comme celle de saint Ménas ou de saint Christophe, de sainte Marguerite ou de saint Denis, fournissent des groupes de thèmes que l'on retrouve également dans les récits mythologiques du paganisme. Il faut donc se demander là encore s'il s'agit d'emprunt, de pastiche, ou simplement d'inventions parallèles. C'est ici d'ailleurs qu'il faut avoir recours aux correspondances festales car si nous pouvons établir qu'il y a continuité du culte et que les mêmes rites ont été pratiqués à la même date dans deux religions différentes, il y aura lieu d'examiner encore avec plus de soin si ces légendes et ces rites n'entraînaient pas avec eux les mêmes conceptions magiques ou religieuses, ou le même symbolisme.

On retrouve également des séries thématiques dans les livres sacrés. Le déluge dans l'Ancien Testament, la naissance miraculeuse de Jésus dans le Nouveau, nous en fournissent deux exemples typiques. La naissance miraculeuse comprend : 1° l'annonciation par l'ange ; 2° la conception virginale ; 3° la marche à l'étoile ; 4° les animaux adorateurs et secourables ; 5° le massacre des Innocents et la fuite en Égypte. Aussi bien, pour étudier cette séquence devra-t-on étudier chaque thème en employant pour chacun d'eux les règles et précautions que nous avons déjà énoncées. Mais cela ne saurait suffire ; il faudra en outre examiner si l'ensemble de ces thèmes peut se rattacher à une même liturgie et si les significations magiques et symboliques de ces divers thèmes concordent et dans quel sens. Il ne sera pas difficile d'établir, en tenant compte de la date de la commémoration liturgique, 25 décembre, que tous ces thèmes peuvent se rattacher à une liturgie du nouveau soleil ou plus exactement de la nouvelle année. La date de la naissance de Jésus correspond à celle où naquirent les divinités saisonnières méditerranéennes.

Osiris, Adonis et Mithra le Soleil Invincible, naquirent tous au solstice d'hiver, textes et calendriers sont d'accord sur ce point D'autre part chacun des thèmes de notre séquence exprime à sa

façon que l'être qui naît est non seulement un dieu saisonnier, mais un dieu cosmique dont l'apparition ébranle la terre et les cieux. Tous les êtres de l'univers s'émeuvent et s'inclinent à l'arrivée de Jésus, depuis les étoiles et les anges jusqu'aux humbles animaux.

Au terme d'une telle analyse nous devrons examiner si les récits de la naissance du Christ ne sont pas du même ordre ou ne dérivent pas du même courant que les récits parallèles des religions de l'Orient méditerranéen, en quoi la séquence chrétienne s'en rapproche et en quoi elle en diffère, et s'il faut distinguer, et dans quelle proportion, la tradition historique et la tradition mythique.

III. — Du cadre folklorique.

Après l'étude des thèmes élémentaires et des séquences thématiques, vient enfin celle des cadres folkloriques. Le cadre folklorique n'est pas seulement composé d'une série de thèmes élémentaires comme la séquence mais embrasse l'ensemble d'un livre et constitue en quelque sorte son plan ou son armature ; ce n'est pas simplement une série de séquences qui se suivent au hasard, mais c'est un ensemble organique qui dépend d'une ou deux idées directrices. La Bible nous en fournit deux types caractérisés, avec le cadre cosmogonique de la Genèse et le cadre messianique des Evangiles.

Les récits de la Genèse sont évidemment destinés à appuyer, non pas un enseignement proprement moral, mais des prescriptions liturgiques : observance du sabbat, respect des sacra et des obligations rituelles en général. Ces mêmes récits ne semblent pas comporter un symbolisme bien développé et ce ne sera que fort tard que l'on comparera le déluge à un baptême d'ordre spirituel.

Un des buts principaux de l'exégèse critique est de dégager le noyau historique autour duquel s'est formée la végétation légendaire ou mythique qui l'a enveloppé. On admet volontiers que, dans tous les écrits historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, il y a un élément de vérité qu'il s'agit avant tout de déterminer. Loin de nous l'idée de contester la légimité et l'utilité de ce point de vue, mais peut-être a-t-on trop facilement accepté comme historiques des livres qui se présentaient ou que la tradition présentait comme tels. Un livre qui passe pour historique peut être une composition mythi-

que dans laquelle on a introduit quelques traits historiques, tout aussi bien qu'un récit historique dans lequel se sont introduites des parties légendaires ou mythiques. Dans un important travail sur la légende de Jésus, M. Loisy écrivait récemment : « On pourrait dire presque sans paradoxe que ce qui subsiste de réalité dans cette grande légende n'y a pas été conservé à titre d'histoire, mais parce qu'on a pu l'intégrer dans le mythe, et que le mythe même, ou la foi qui se définissait dans le mythe, a trouvé intérêt à le conserver (1). »

Comment donc savoir en face des Evangiles, par exemple, s'il s'agit de livres historiques ou de livres mythiques ? Par l'étude du cadre et de l'idée directrice. Si le cadre qui groupe les éléments et les séquences mythiques est lui-même un cadre de type folklorique ou mythique, ne devrons-nous pas conclure qu'il s'agit là de livres mythiques et que la légende de Jésus est un mythe.

Toutes les tentatives, plus ou moins systématiques, que l'on a faites dans ce sens ont été prématurées. Le cadre astral de Dupuis et de Volney, ou celui de l'école panbabylonienne, pas plus que le cadre messianique un peu étriqué de Strauss, ne répondent aux exigences du problème.

Il était bien difficile de comparer des cadres légendaires ou mythiques tant que l'on n'avait pas soumis à l'analyse folklorique les légendes à étudier.

Les travaux de Kalthoff et de Drews en Allemagne, ceux de John M. Robertson en Angleterre et de Benjamin Smith en Amérique sont des enquêtes folkloriques non seulement insuffisantes mais où manque la méthode.

Le traditionniste qui abordera l'étude du Nouveau Testament devra procéder non seulement de façon plus ample ; mais après avoir poussé davantage l'étude des thèmes et de leurs séquences il devra s'attacher à l'analyse comparative des cadres. Et voici comment cela semble possible. L'étude des thèmes et des séquences nous ayant révélé quelles sont les vies divines avec lesquelles celle de Jésus est plus ou moins apparentée, il faudra enfin comparer les cadres de ces biographies sacrées. Après avoir déterminé pour chacune d'elles quels sont les thèmes ou les séries folkloriques qui

1. *Revue d'Hist. et de Litt. Religieuses* (1922), VIII, 175,

la composent et exclu les traits d'apparence historique, on réunira tous les thèmes traditionnels d'une même vie en une suite que nous appellerons le cadre folklorique individuel ; puis, ayant procédé de même pour les vies divines des religions voisines en commençant par les religions contemporaines, nous obtiendrons une série de cadres individuels dont nous pourrons facilement déterminer les traits communs. Nous obtiendrons ainsi un cadre de famille. On voit la suite et comment on arrivera aux cadres génériques.

On sait quels rapports étroits entretiennent Simon, Jésus et Mani, on sait que leurs vies et que les livres qui leur sont attribués présentent des analogies frappantes. Ils relèvent tous d'une même tradition et tous passent généralement, et je ne dis pas que ce soit sans motifs, pour des personnages historiques. Le cadre folklorique qui leur est commun devra être confronté avec ceux des légendes d'Adonis et d'Attis, de Dionysos et de Mithra ; et par leur comparaison on arrivera à déterminer les traits essentiels du cadre général dont ils relèvent. Tous ces messies et ces dieux sauveurs gréco-asiatiques présentent une parenté et forment vraisemblablement une véritable famille. Ce ne sera que plus tard que l'on pourra comparer les traits généraux des théophanies méditerranéennes avec ceux des théophanies de l'Asie orientale.

Ce premier travail achevé, on devra établir quels sont les rapports du cadre théophanique de l'Asie occidentale avec le rituel saisonnier de la même région et déterminer quel en est le symbolisme essentiel.

Les fêtes du calendrier chrétien qui commémorent les moments solennels de la vie de Jésus correspondent en grande partie aux fêtes juives d'origine pastorale et aux fêtes païennes d'origine saisonnière. Il y a donc fort à présumer que cette adaptation, qui, dans un sens, fut voulue par l'église, est aussi une adaptation spontanée à un état de choses beaucoup plus ancien. De même que les vies divines d'Attis ou d'Adonis, la vie de Jésus a servi à commenter un rituel saisonnier. En s'appuyant sur toutes les données de la géographie et de l'histoire, on pourra et l'on devra établir ce qui appartient au rituel du groupe que nous aurons ainsi déterminé et ce qui appartient en propre au rituel chrétien.

Notez que nous ne présentons pas ici des résultats ; mais que nous

indiquons simplement des directives afin de faire saisir par un exemple concret ce que doit être la méthode.

Après cette double enquête sur des données parallèles et concordantes mettant en pleine lumière la correspondance du cadre légendaire avec le cadre liturgique, il n'en restera pas moins à se demander si les Evangiles, comme le voulait Strauss, sont l'œuvre de la communauté chrétienne tout entière ou si, au contraire, comme le disait Bruno Bauer, c'est l'œuvre propre des évangélistes, c'est-à-dire une œuvre sacerdotale et allégorique. L'étude du symbolisme du cadre et du rituel nous permettra, sinon de résoudre la question, du moins de la poser sur un nouveau terrain. La communauté chrétienne considérée comme un être vague et insaisissable est tout à fait incapable d'organiser une allégorie systématique comme l'évangile de Jean, et me paraît tout aussi incapable d'avoir imaginé un cadre pseudo-historique à fins symboliques. Il en va tout autrement des auteurs des synoptiques, qui passent pour avoir été des apôtres et furent certainement des clercs ou des façons d'initiés. Pas plus que Paul et que Jean, ils n'ont pu ignorer l'existence des religions de mystère et des systèmes mythiques qu'on y utilisait. Au reste le symbolisme des thèmes évangéliques atteste que les rédacteurs des synoptiques possédaient des connaissances de ce genre. Tout le problème se réduit donc à déterminer quelle est l'orientation commune de tous ces thèmes et de tous ces rites symboliques. On n'ignore certes pas qu'ils visent à faire ressortir non seulement le messianisme, mais quoi qu'on ait prétendu, la divinité de Jésus, la nature du Logos. Et peut-être y découvrira-t-on (il a fallu longtemps pour le déceler dans les épîtres pauliniennes) que telle ou telle indication symbolique laisse percer une inspiration gnostique. La parousie et l'apocalyptique, par exemple, ne dépendent-elles pas d'une théorie allégorique des âges du monde? Quoi qu'il en soit de ce point, des hommes qui connaissaient certainement les religions d'Adonis et de Dionysos, et très vraisemblablement leurs mystères, ne pouvaient ignorer qu'ils utilisaient le cadre folklorique dans lequel se déroulent leurs biographies. Parce qu'ils en usèrent avec une certaine liberté et pour des fins morales encore neuves, osera-t-on dire qu'ils s'illusionnaient sur sa valeur et sa signification? Les dis-

ciples du Christ qui rédigèrent les évangiles ont parlé à la foule d'alors le langage qui lui convenait en lui présentant une biographie édifiante du Messie dans un cadre cosmique et saisonnier, mais en même temps n'ont-ils pas réussi à y insérer des amorces symboliques susceptibles d'orienter les curiosistés et les recherches des intellectuels et d'éveiller les méditations des mystiques. Le commentaire de cette légende liturgique ne pouvait-il satisfaire à la fois ceux qui ne pouvaient s'élever au-dessus de la lettre de Marc ou de Matthieu et ceux qui pouvaient atteindre aux spéculations les plus élevées? Dans le sens mystique les synoptiques ne préparent-ils pas l'évangile de Jean?

Ainsi, qu'il s'agisse du cadre, des séquences ou des thèmes, l'étude du folklore implique toujours d'une part la recherche des attaches et des origines liturgiques, et d'autre part une analyse des fins didactiques que le symbolisme, selon le cas, voile ou explique. Alors que l'historien s'attache à déterminer le noyau de réalité des récits les plus légendaires, voire les plus mythiques, le folkloriste s'applique à mettre en lumière les lignes, les esquisses et les figures tradltionnelles. Le folklore, à l'encontre de l'histoire qui s'attache essentiellement aux faits individuels, étudie des faits qui se répètent indéfiniment. La méthode du folklore participe à la fois de celle de l'histoire qui lui fournit d'ailleurs ses textes, ses récits, voire ses traditions orales, — ne faut-il pas les recueillir par écrit si l'on veut les utiliser? — et de celle des sciences naturelles qui ne rassemble et compare les individus que pour les classer par espèces, par familles et par genre. Le traditionniste est à la fois plus et moins qu'un historien ; c'est un anthropologue.

Le Nouveau Testament de même que les légendes hagiographiques ou les contes dévots n'appartiennent pas seulement à l'historien du christianisme mais ils relèvent encore de cette vaste histoire naturelle de l'homme qu'élaborent le folklore et l'anthropologie grâce à l'emploi de la méthode comparative.

MM. Dussaud, Guignebert et *Danon* présentent quelques observations.

M. Alphandéry donne lecture à la Société de quelques notes prises par lui au cours des séances de la Section d'histoire des religions au Congrès international des Sciences historiques, qui s'est tenu à Bruxelles dans la première quinzaine d'avril. *M. Guignebert* ajoute plusieurs remarques personnelles aux notes de M. Alphandéry.

M. Léon Cahen demande si, à l'issue du Congrès, il a été créé une organisation internationale des études historiques.

M. Alphandéry ignore s'il a été pris des résolutions dans ce sens à la séance de clôture.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Le Gérant : F. GAULTIER.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité, 4, rue Garnier, Angers.

La fête de 'Achoura chez les Chiites de Damas

célébrée dans le village de Sit[1].

Sans vouloir rappeler l'histoire des partisans d'Ali, les Chiites, il m'a paru toutefois indispensable d'esquisser à grandes lignes une période importante de cette histoire pour permettre aux profanes de connaître l'origine de la fête célébrée aujourd'hui, son caractère pittoresque et son cérémonial.

Origine de la Fête

En 680 de l'ère chrétienne, à la mort de Mo'awiah, Yazid, fils de ce dernier, monte sur le trône des Omayades à Damas. Mais bon nombre de musulmans ne veulent point le reconnaître comme khalife. C'est pour cette raison que les habitants de Koufa envoient une lettre à Hossein, fils d'Ali et de Fatima, fille du Prophète, l'appelant à eux pour lui conférer le titre de khalife. Après avoir envoyé son cousin, Moslim Ben 'Aqil, comme gouverneur à Koufa, Hossein sort de la Mecque pour rejoindre son parent. Mais arrivé à Sarraf, il apprend la mort de ce dernier, condamné par le lieutenant de Yazid. Obligé par le commandant des troupes omayades de s'arrêter à Karbala, point dépourvu d'eau, il est contraint, deux jours après, d'accepter le combat. Le 10 moharrem de l'an 61 de l'hégire, pendant la bataille, Hossein a soif ; il se rend à un point d'eau pour boire, mais avant d'y arriver, il reçoit un trait dans la bouche et périt

1. A 12 kilomètres au sud-est de Damas.

avec bon nombre des membres de sa famille. Son fils Zain El Abidin, ses femmes, ses enfants et les survivants de sa famille sont amenés en captivité à Damas.

Le Caractère cérémonial.

Les Persans ont embrassé l'islam tout en conservant l'originalité et les particularités qui les caractérisent. Leur esprit devait bientôt se manifester par des réactions mystiques telles que le soufisme sous les Abbassides. Les Chiites persans — et ils sont nombreux — ont introduit dans la fête commémorative du meurtre de Hossein, un cérémonial, désapprouvé, hâtons-nous de le dire, par les musulmans orthodoxes.

Préliminaires de la Fête.

Dès le premier jour de moharrem, les Chiites de Damas, surtout persans, se réunissent le soir, soit dans la maison du Grand Saïd Moḥsen, soit dans celle d'un notable, pour assister à la lecture, dans un livre appelé *Safinat at Ta'aziat*, du chapitre relatant les événements survenus ce jour à Hossein. Ce chapitre est lu et relu, par des hommes choisis à cet effet, jusqu'à une heure avancée de la nuit. A ce moment, chacun rentre chez soi, pour revenir le lendemain entendre la lecture des chapitres suivants. Dès ce jour les Chiites prennent un air triste et s'abstiennent de boire de l'eau en souvenir des souffrances que durent endurer Hossein et ses partisans privés d'eau pendant trois jours.

Le 9 moharrem, presque tous les Chiites de Damas se rendent, dans l'après-midi, au village de Sit, à 12 kilomètres au sud-est de cette ville, pour veiller toute la nuit dans la mosquée construite près de la tombe de Zaïnab, petite fille du Prophète et fille d'Ali dite « Omm el massayeb » (la mère des malheurs) et pour assister à la lecture du chapitre de *la Safinat*. Les femmes viennent se placer dans un endroit qui leur est spécialement affecté et d'où elles peuvent entendre la lecture sans toutefois pénétrer dans la mosquée. Toute

la nuit on n'entend que de longs gémissements et des sanglots qui interrompent la voix larmoyante du lecteur.

En même temps, et beaucoup plus nombreux que les acteurs de la fête, les spectateurs affluent de Damas.

La Fête.

Le 10 moharrem au matin (21 août 1923), une foule de trois à quatre mille personnes encombre la mosquée, sa cour et les environs immédiats. Des drapeaux noirs sont hissés sur le minaret et à l'entrée de la mosquée.

A l'intérieur de celle-ci, le lecteur récite la partie de la *Safinat* consacrée à la bataille de Karbala. Il évoque, sur un ton lamentable, la défaite et la mort de Hossein, le nombre des coups qu'il reçut, les tortures et les mauvais traitements que les Omayades firent subir à sa famille et à ses parents, tous descendants authentiques du Prophète. Des soupirs, des gémissements, des lamentations interrompent sa lecture ; des cris particuliers : « ouli ouli » sont poussés par les femmes, alors que les hommes laissent échapper des hurlements en se frappant la poitrine, la figure, la tête et en déchirant leur chemise.

Après avoir donné deux ou trois fois lecture de ce récit, soudain une cinquantaine de jeunes gens, pieds nus, tête nue, un linge blanc attaché autour du cou et portant en main des faucilles, des poignards, des couteaux, font leur apparition dans la cour de la mosquée. Ils se sont déjà, la veille, fait une sorte de tonsure au sommet de leur tête. Ils se mettent en cercle en se tenant les uns les autres par la main gauche.

A un signal donné, un tambour de basque, une paire de cymbales et une trompette jouent ensemble un air triste et monotone. Avec le tranchant des armes les jeunes gens se portent des coups sur la tête ; le sang jaillit, coule sur la figure, sur le linge, puis ils partent tous du même pied en répétant, comme un râle et en cadence « Ali ! Haidar ! Ali ! Haidar ! ». Des cris assourdissants de femmes qui se frappent

la figure, qui arrachent leurs cheveux, s'élèvent ; des hurlements et des gémissements d'hommes éclatent. Parmi les assistants, on en trouve cependant quelques-uns qui se tiennent tranquillement dans un coin et se contentent d'essuyer leurs larmes de la paume de leurs mains. En même temps que la main droite armée levée au-dessus de la tête, se rabat, le pied droit frappe la terre. Des hommes accourent et se précipitent au milieu du cercle ; les uns pour exciter les exécutants par leurs cris rauques et répétés : Haidar ! Ali !, les autres avec des mouchoirs en main pour essuyer le sang qui coule sur les figures. D'autres encore se tiennent derrière les jeunes gens, portant dans la main droite un bâton pour parer les coups des couteaux et ne les laisser toucher la tête que pour faire couler de nouveau le sang déjà sec. Le bruit, le tumulte et les piétinements vont en crescendo, puis, petit à petit, tout s'apaise pour recommencer de plus belle. Vers dix heures tout le monde quitte la cour pour faire deux fois le tour de la mosquée. Un Saïd prend la main d'un des jeunes gens qui forment le cercle, et l'entraîne vers la sortie ; les autres le suivent. Puis, soudain, apparaît, marchant en ordre, le cortège suivant :

Trois ou quatre étendards noirs portés par des enfants qui crient : O Ali ! O Hassan ! O Hossein !

Les jeunes gens qui formaient le cercle devant la mosquée viennent ensuite tout en continuant leurs piétinements, leurs cris et leurs coups de couteaux sur la tête.

Une huitaine de cavaliers, représentant les hommes de Hossein faits prisonniers par les Omayades, suivent aussitôt après. Ils sont coiffés de perruques traversées par un sabre. Les figures des cavaliers, habillés de rouge, sont tachées de sang. Les chevaux sont couverts chacun d'une housse qui, de même que les habits des cavaliers, est parsemée de bouts de bois en forme de traits. Ces cavaliers crient à leur tour : O Ali ! O Hassan ! O Hossein !

Suit immédiatement après, une sorte de palanquin en bois recouvert de satin blanc brodé de fils dorés. Trois fillettes, habillées de noir, ayant la figure et les mains tachées de sang

et les cheveux flottant sur les épaules, y sont installées. Elles crient : O Hassan ! O Hossein ! pleurent, balancent la tête d'arrière en avant, lèvent et remuent les mains en l'air. A les voir, à entendre leurs cris touchants, on dirait qu'elles sont vraiment les malheureuses filles de Hossein. Le palanquin est porté par huit hommes qui sont relevés à tour de rôle et qui, de la manche de leurs vestes, épongent leurs larmes et s'essuient le nez.

Derrière le palanquin vient un chameau sur lequel est monté un jeune homme habillé de noir. Ce jeune homme a la taille serrée avec une bande d'étoffe verte et la tête coiffée d'un turban de la même couleur. Il a en main le Qoran. Ses pieds et son corps sont entourés d'une chaîne en fer. C'est Zain El Abidin, fils de Hossein.

Apparaît ensuite un cavalier habillé en rouge, coiffé d'un casque en fer surmonté d'un panache gris. Il représente Yazid ben Moʿawiah, bien que ce dernier n'ait pas été présent à Karbala. Il tient dans la main un sabre et porte un bouclier sur le dos. Deux cavaliers le suivent, qui ont des armes et des habits semblables aux siens.

Une dizaine d'enfants, portant des robes blanches tachées de sang, viennent ensuite escortés par un fantassin de Yazid. Ce sont les fils de Hossein et de ses compagnons.

Vient ensuite un homme faisant le mort, étendu sur une civière portée par huit hommes. Un linceul blanc plein de sang l'entoure. Trois colombes blanches reposent sur sa poitrine et ne veulent point le quitter. Ce sont les trois colombes qui, selon la légende, vinrent, après la mort de Hossein, se laver la tête et les ailes dans son sang tout en restant sur son cadavre.

Plus d'une centaine d'hommes, croisant les mains sur la poitrine, se succèdent ensuite. Suivant tous une même cadence, ils lèvent leurs mains en avant et les laissent retomber sur la poitrine.

Dès que le cortège est en place, les fidèles se portent en avant pour faire deux fois le tour de la mosquée et du jardin y attenant.

Le tambour et les cymbales battent, la trompette sonne, les cris et les lamentations s'élèvent de tous côtés, se croisant avec les cris des vendeurs qui parcourent la rue. Les porteurs d'étendards se divisent en deux parties : les uns disent : « Ma fi ouili » (pas de ouali) les autres répondent : « illa 'Ali » (autre que 'Ali).

Les jeunes gens continuant à se frapper la tête avec des couteaux s'excitent et poussent des cris de rage : 'Ali ! Haidar ! 'Ali ! Haidar !

Les gendarmes à cheval et à pied et les policiers, envoyés pour maintenir l'ordre, manient leurs cravaches pour frayer un chemin au cortège au milieu d'une foule innombrable de spectateurs. Des hommes, des femmes, des enfants, sont assis ou debout sur les toits et aux fenêtres des maisons, dans la rue, sur le mur des jardins. Les uns accroupis devant l'étalage d'un vendeur de mechoui ou d'œufs durs sont en train de mastiquer paisiblement leurs kesras ; les autres mangent des concombres ou prennent des rafraîchissements ; d'autres encore marchandent le prix des figues de barbarie ou des pommes. Les cris de tout ce monde se joignent aux cris de ceux qui célèbrent la fête. Le vacarme devient vraiment étourdissant.

Les cavaliers de Hossein continuent à répéter : O 'Ali ! O Hossein ! O Hassan !

Les petites filles du palanquin ne se lassent pas de gesticuler, de pleurer et de faire pleurer les femmes qui s'avancent vers elles. Ces dernières balancent leurs mains en l'air et les rabattent ensuite sur leur figure pour égratigner leurs joues, puis, s'agenouillant, elles inclinent le corps en avant pour donner plus de force à leurs gosiers et à leurs poumons et lancent d'une voix assourdissante leurs ouli, ouli, ouli (malheur, malheur, malheur).

Zain El Abidin monté sur le chameau prend un air triste et malade. Il se courbe, puis se relève, en prononçant, d'un air résigné, des vers qui signifient : « Et si le Prophète vous demande un jour : O croyants, qu'avez-vous fait de mes petits-fils? Que direz-vous? — Nous les avons massacrés ! »,

puis il se recourbe sur son chameau en pleurant et les gens qui l'entendent pleurent aussi.

Quant à Yazid et ses cavaliers, ils ne font qu'aller et venir le long du cortège, tantôt se tenant debout sur les étriers et faisant des simulacres de menaces avec leurs sabres, tantôt caracolant et gesticulant.

La civière est entourée par des hommes qui se frappent la poitrine de plus en plus fort, puis, excités, les uns se débarrassent de leur chemise, les autres de leur veste et les jettent par terre. A un moment donné, on ne voit plus que des torses nus et des mains qui de toute leur longueur tracent une courbe au-dessus et en arrière de la tête puis retombent vivement, avec un mouvement d'ensemble, sur la poitrine. Ce sont ceux-là qui, en tournant autour de la mosquée, font le plus de bruit. Une fois arrivés à la hauteur de la fenêtre qui donne à l'est, ils s'arrêtent, puis se retournant du côté de la mosquée, ils frappent de toute leur force leur poitrine et poussent des cris terribles, des cris de rage : O Hassan ! O Hossein ! Ils continuent leur marche en chantant : « Ouèn jiddi el Moustafa ou bouiy ou hali ychoufouni » (où sont mon grand'père, le prophète, mon père et mes parents pour qu'ils viennent voir mon état).

Le tour de la mosquée est fait deux fois sous une chaleur accablante et au milieu d'un bruit effroyable ; puis, dès que le cortège est de retour dans la cour de la mosquée, les jeunes gens qui se frappent la tête avec les couteaux, s'arrêtent et se groupent pour laver leurs blessures autour d'un bassin dont l'eau devient rouge en un clin d'œil. Ils se bandent ensuite la tête avec un linge qui a servi à épancher leur sang. On prétend qu'ils n'emploient aucun remède pour guérir leurs blessures : la foi est suffisante. N'empêche que quelquefois la mort vient démentir la croyance.

Tout le cortège est dans la cour. Silence ! Yazid se tient debout sur ses étriers et adresse la parole à Zain El Abidin : « Je suis, dit-il, Yazid fils de Moa'wiah, fils d'Abou Sofian qui fut la gloire des Arabes ». Ses cavaliers répondent en gesticulant comme lui avec leurs sabres : « Votre famille est la

plus noble des familles arabes. » Zain El Abidin se relève alors, regarde la foule d'un œil triste et continue : « Voilà ce que deviennent les descendants du Prophète. » Des cris, des lamentations partent de tous côtés, puis de nouveau le silence se fait. Yazid prend alors une gargoulette pleine d'eau, la soulève avec sa main et dit : « Zain El Abidin, vois-tu l'eau? Elle est agréable à boire ; mais tu n'en auras pas. » Il lève ensuite la gargoulette vers sa bouche, boit, donne à boire à ses cavaliers et, reprenant la gargoulette, il verse l'eau par terre et continue en s'adressant toujours à Zain El Abidin : « Tu vois? je verse l'eau par terre et tu n'en auras pas. » Zain El Abidin se relève puis, se retournant vers la foule : « Ne voyez-vous pas, dit-il comment on torture les descendants du Prophète? »

Yazid donne des ordres à ses cavaliers relativement aux prisonniers et se retire toujours gesticulant avec son sabre et disant : « Jour heureux ! Jour de fête pour les habitants de Damas ! » Tout le cortège, accompagné jusqu'à la sortie par les cris et les pleurs des fidèles, se retire et disparaît.

Seuls, les hommes qui se frappent la poitrine, restent devant la porte de la mosquée, et c'est là que les coups qu'ils se portent atteignent le plus haut degré de violence : des voix rauques râlent le même refrain : 'Ali, Hassan, Hossein. Les hommes aux torses nus tracent toujours avec leurs bras des courbes au-dessus de la tête, en les rabattant vivement et avec cadence sur les poitrines. Ils continuent ainsi avec des périodes d'excitation et des périodes de calme relatif jusqu à ce que le Grand Saïd apparaisse au milieu d'eux. C'est la fin de la cérémonie.

Un notable ou un homme riche ou encore la communauté a préparé dès le matin plusieurs grands plats qu'on fait venir dans la cour et tous ceux qui ont faim avancent. Dieu les rassasie deux fois.

10 moharrem 1312.

Ct Malinjoud.

LES ORIGINES DE LA RELIGION HELLÉNISTIQUE [1]

I

Parmi les cultes innombrables du monde grec il y en avait deux, qui se distinguaient de tous les autres par une organisation très sérieuse et, ce qui en était le résultat, par un prosélytisme très actif : l'un c'était celui d'Apollon Pythien, l'autre, celui des Grandes Déesses d'Éleusis. Leur ressemblance va très loin ; je me borne ici à rappeler que ce sont les deux seuls qui aient eu à Athènes et probablement ailleurs, leurs « exégètes » ou interprètes semblables aux pontifes romains, ce qui fait supposer l'existence à Delphes comme à Éleusis, d'un droit pontifical ou droit canon ; l'Euthyphron de Platon nous en montre l'importance. Leur différence, il est vrai, va plus loin encore, — ce qui est bien naturel, du reste, puisque autrement ils se seraient inutilement répétés l'un l'autre. Delphes, c'est le jour, la clarté, la vie active et consciente ; Éleusis, c'est la nuit, le mystère, la mort et l'outre-tombe. Avec ces domaines différents ils se complétaient l'un l'autre admirablement, et puisque c'était Apollon qui avait le devant dans l'opinion religieuse de la Grèce, nous ne sommes pas étonnés de voir Déméter chercher sa protection pour son propre prosélytisme qui, en effet, s'opère « selon la prophétie de Delphes ».

Apollon Pythien avait le devant ; c'est qu'il avait, au moins dès le VIe siècle, ce qu'on peut appeler une politique extérieure. A ce temps là son culte était déjà devenu un culte panhellénique, il avait atteint ce but soit en fondant un peu

1. Mémoire lu dans la séance plénière du Congrès international d'Histoire des Religions à Paris, 10 octobre 1923.

partout des cultes filiaux (des « Pythia »), soit en s'assujettissant les cultes apolloniens jusqu'alors indépendants comme celui de Cumes à l'Ouest ou celui des Branchides à l'Est. Dès lors il s'agissait de faire de la religion apollonienne, déjà panhellénique, une religion mondiale. A l'Ouest, c'était la Rome des Tarquins qu'il fallait gagner ; à l'Est, la Lydie des Mermnades. En tout cas c'étaient les premières positions dans le monde barbare ; ensuite, on verrait. C'est ce qu'on peut appeler le songe d'or de Delphes. On y réussit admirablement : les deux Tarquins d'une part, Alyattès et Crésus de l'autre devinrent des adorateurs zélés d'Apollon Pythien. Mais l'échec ne tarda pas à venir : Crésus vaincu par les Perses, Tarquin le Superbe chassé par les républicains. Dans cette situation fâcheuse Delphes, il faut le dire, déploya plus d'adresse que de magnanimité : en lâchant les vaincus, on tâcha de s'arranger avec les vainqueurs. A Rome, grâce aux livres Sibyllins, la réussite fut complète, et le pontificat de Delphes n'eut pas à se repentir d'avoir accordé sa protection à la jeune république : l'hellénisation de la religion romaine en fut le résultat. Mais à l'Est l'alliance antinationale de Delphes avec les Mèdes, « descendants de Médée », ou bien, si on le préfère, avec les Perses « descendants de Perseus » ne porta pas bonheur aux prêtres d'Apollon ; malgré ces généalogies, complaisamment forgées par Delphes dans un but, qui n'était que trop transparent, les Perses restèrent pour les Grecs les barbares par excellence et la protection perfide qu'Apollon Pythien offrit à l'envahisseur, au préjudice de la cause nationale, le compromit inutilement dans l'opinion des patriotes sans aider de beaucoup le protégé. Ce fut la cause nationale qui triompha à Salamine ; ce jour-là le songe d'or de Delphes s'envola dans l'éther.

Pour toujours ? Nous le verrons.

II

En attendant, Déméter d'Éleusis travaillait patiemment à la consolidation de son royaume mystique ; en abandonnant à

son allié fougueux de Delphes les grands succès et les grandes défaites, elle se contentait d'une marche lente, mais ferme et sans recul. Du temps du célèbre hymne homérique elle semble n'avoir eu que deux succursales, celle de Paros et celle d'Antrôn en Thessalie. Ensuite vint s'ajouter, ce qui fut un succès de premier ordre, celle d'Athènes, dont l'union avec l'église-mère d'Éleusis eut pour effet, sans parler d'autres réformes, l'enrichissement du personnel divin du culte, c'est-à-dire de la trinité Déméter-Koré-Pluton, par deux divinités nouvelles, Hermès et Iakchos. C'est surtout ce dernier qui nous intéresse. Comme dixinisation du cri d'allégresse, *iakché*, des pèlerins, partant d'Athènes pour Éleusis, il fut le vrai produit de la réception du culte éleusinien par la capitale d'Attique. Mais la fantaisie créatrice des fidèles ne s'en tint pas là. Une fois devenu être divin, Iakchos se trouva être le fils de la déesse-mère et le frère de Koré, qui dès lors de fille unique devint la fille aînée, *prôtogonos Korê*. Quant à lui-même, — sans parler des conséquences très graves auxquelles donna lieu son identification naturelle avec Bakchos-Dionysos — comme enfant divin, reposant sur les genoux de Déméter, il donna à cette dernière un aspect particulièrement maternel, qu'elle n'avait pas eu jusque-là. Aux temps de Lucrèce, quand on voulait louer une femme d'un embonpoint un peu trop prononcé, on l'appelait « une Déméter ayant déposé son Iakchos ». Aux temps chrétiens on aurait dit : une beauté de Madone ; c'est là, en effet, que nous trouvons l'origine de ce groupe auguste et charmant.

Le culte célèbre de Rome, institué dans les premières années de la république, reconnaît Iakchos dans la seconde personne de sa trinité — *Ceres, Liber, Libera* ; nous en concluons qu'il remonte — indirectement, il est vrai — non au culte primordial d'Éleusis, mais au culte réformé d'Athènes. Je dis indirectement ; en effet, sa source directe a dû être Enna en Sicile, vu que le rapt de Koré-Proserpine, tel que le reconnaît la légende romaine, a pour scène les environs de cette ville. Cela nous fait connaître un trait curieux du prosélytisme éleusinien, très différent sous ce point de vue du prosé-

lytisme de Delphes. Là, le centralisme était parfait : Apollon avait tué le dragon de la Terre à Delphes même, on le reconnaissait à Rome tout aussi bien qu'en Asie-Mineure. Avec Déméter on n'était pas si soumis, et si quelques-unes des succursales d'Éleusis consentaient à laisser à cette ville l'honneur d'avoir été le lieu du rapt sacré, d'autres se permettaient de se l'approprier. C'était le cas d'Enna, mais elle était loin d'être seule : Phénéos en Arcadie, Lerne en Argolide nous fournissent d'autres exemples.

Mais quels étaient les moyens dont Éleusis faisait usage pour la propagande de son culte ? Nous ne parlerons ici que du principal : c'était l'apostolat. Par bonheur, nous pouvons nous en faire une idée assez claire d'après ce que nous savons d'un de ses plus illustres représentants.

Ce fut Méthapos le Lycomide, originaire de Phlya en Attique et contemporain d'Épaminondas. Dans son village natal il a dû être initié aux mystères de la Grande Déesse, mais comme Lycomide il jouait un rôle assez important aux mystères d'Éleusis. Les Thébains lui confièrent en outre la réforme du culte mystique des Cabires dans leur propre pays ; c'était donc un grand connaisseur des cérémonies occultes, et nous ne sommes nullement étonnés d'apprendre qu'après la libération de la Messénie ces mêmes Thébains l'ont chargé d'établir — la légende dit : de renouveler — le culte des Grandes Déesses d'Éleusis dans l'ancienne capitale de la Messénie, la ville d'Aristomène, Andanie. Méthapos s'acquitta si bien de cette mission apostolique, qu'il cru pouvoir s'en glorifier dans une inscription qu'il dédia dans la tente des Lycomides et que Pausanias nous a conservé (IV, 1, 7) : « J'ai purifié la demeure d'Hermès et les voies de la sainte Déméter et de sa Fille première-née, là où (l'héroïne) Messène a établi la fête des Grandes Déesses. »

L'épithète de Koré « première née » nous prouve que l'existence d'Iakchos est admise ; ce fait, ainsi que le rôle d'Hermès, fait remonter le culte d'Andanie au culte réformé d'Athènes. Mais l'apôtre ne se contenta pas d'ajouter à la trinité primordiale ces divinités d'origine athénienne : les mystères messé-

niens — ils nous sont connus grâce à la célèbre inscription d'Andanie — mentionnent encore les Grands Dieux, c'est-à-dire, les Cabires, auxquels Méthapos, comme on l'a vu plus haut, avait rendu des services importants à Thèbes, et encore Apollon Carnéen, dieu national des Spartiates. Comme on le voit, c'était une vraie avalanche : chaque nouvelle étape faisait augmenter le nombre des divinités, associées au culte des Grandes Déesses. Ici encore le prosélytisme éleusinien offre des traits différents de celui de Delphes. Evidemment on tenait compte des besoins religieux des prosélytes qui, pour avoir embrassé la religion éleusinienne, ne pensaient nullement à renoncer aux dieux de leurs pères et se sentaient rassurés par la présence de ceux-ci dans le cercle redoutable des dieux d'outre-tombe.

L'activité de Méthapos au milieu du IVe siècle nous aide à comprendre le rôle d'un autre apôtre de Déméter, plus important encore, celui qui a le droit d'être considéré comme le fondateur de la religion hellénistique.

III

Entre toutes les divinités de l'Égypte Isis est la seule qui ait exercé une influence considérable sur le monde gréco-romain : c'est aussi la seule — et la coïncidence n'est pas fortuite — dont nous possédions un mythe entier et parfait, et non une simple formule mythologique. Ce mythe, il est vrai, nous le devons dans son ensemble à Plutarque ; les sources égyptiennes ne nous le donnent que déchiqueté, comme le corps d'Osiris, son second héros. Mais puisque ces lambeaux autochthones s'accordent bien avec le récit de Plutarque, nous le traitons avec confiance, en tenant compte, tout de même, du fait que dans sa rédaction définitive il se rapporte plutôt à l'Isis hellénistique qu'à celle des Pharaons. Cela résulte aussi des particularités dont nous parlerons plus bas.

Nous y découvrons un cercle primordial : deux frères, Osiris et Set-Typhon, et deux sœurs, Isis et Nephthys, fils et filles du dieu-terre Keb et de la déesse-ciel Nut. Sous cet aspect physique Isis est la déesse du ciel d'Orient, Nephthys

celle du ciel d'Occident, Osiris le dieu du soleil du jour, Set celui du soleil souterrain de la nuit. Sous l'aspect historique, toutefois, Osiris devenait le roi le plus ancien d'Égypte, mari de sa sœur Isis et par elle père d'Horus, et son frère Set mari de sa sœur Nephthys. Mais comme le ménage de ce dernier couple était infécond, ce qui s'explique par son aspect physique, Nephthys arrangea les choses de manière telle que son autre frère, Osiris, la féconda par mégarde en la prenant pour Isis. Nephthys devint ainsi mère d'un enfant dont elle dut tout de même se débarrasser par crainte de son mari ; Isis, qui savait tout, le trouva et l'éleva — par amour du sien, comme nous avons le droit de suppléer. Ce fut Anubis, son fidèle gardien.

Set — se doutant de ce qui était advenu, comme nous suppléons encore — se mit à haïr son frère : pour le perdre, il inventa le stratagème suivant. Il commanda une caisse d'après les mesures strictes de son corps ; ensuite, ayant invité à un festin son frère et ses amis, il fit apporter la caisse et déclara qu'il la donnerait à celui qui la remplirait. Ce fut le cas d'Osiris ; dès qu'il fut dedans, les amis de Set fermèrent la caisse et la jetèrent dans le Nil. Le fleuve la porta dans la mer, celle-ci la rendit à la terre dans les environs de Byblos, où un arbre miraculeux l'enveloppa de son tronc. Le roi de Byblos fit abattre l'arbre pour en faire un des piliers de son château.

Sur ces entrefaites Isis en deuil se mit à chercher son mari ; après avoir longtemps erré, elle vint à Byblos « par inspiration divine ». Son service chez le roi rappelle tout à fait le service de Déméter chez le roi d'Éleusis et appartient sans aucun doute à la rédaction hellénistique. Comme récompense de ce service elle obtient le pilier, en dégage la caisse, y trouve le corps de son mari et commence à le pleurer. Tout-à-coup quelqu'un ou quelque chose l'appelle ; elle s'en va, en laissant là le corps ; le méchant Set survient, découpe le corps en quatorze parties et les dissémine partout. Isis, étant revenue, doit recommencer ses recherches. Enfin elle a réuni les quatorze parties ; par son art magique elle rend au défunt la vie.

Ce n'est pas encore tout, mais le reste — la vengeance d'Horus, son combat avec Set et la réconciliation — ne nous

intéresse plus. Ce que je voulais souligner ici, c'est le doublet remarquable dans le récit de Plutarque. Deux fois Isis se met à chercher le corps de son mari — la première fois, c'est le corps entier, la deuxième, les quatorze morceaux ; deux fois elle le retrouve, deux fois elle le pleure. De tels doublets naissent le plus souvent de la réunion de deux rédactions distinctes — donc puisque il s'agit d'un mythe hellénistique, d'une rédaction grecque et d'une rédaction égyptienne. Laquelle des deux dirons-nous grecque, laquelle égyptienne ? La réponse n'est guère douteuse. C'est dans la première version que nous trouvons les détails empruntés à la légende d'Éleusis : c'est la seconde seule qui est reconnue par les sources égyptiennes ainsi que par les rites égyptiens de sépulture. Le soudage rédactionnel est donc hors de doute.

IV

Et maintenant passons du mythe à l'histoire — ou plutôt à la légende historique qui l'enveloppe. C'est Tacite (Hist. IV, 83) qui s'en est fait l'interprète. Quand Ptolémée Ier réglait les cultes dans sa nouvelle capitale, un jeune homme de beauté divine lui apparut en songe et lui donna l'ordre de faire venir du Pont sa statue pour le bien de son règne, après quoi il monta au ciel entouré de feu. Le roi communiqua son songe aux interprètes égyptiens ; mais puisque personne d'eux ne connaissait le Pont, il s'adressa à un certain « Timothée d'Athènes de la race des Eumolpides qu'il avait fait venir d'Éleusis comme préposé des rites sacrés ». — *Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat.* « Exciverat » — je crois devoir insister sur ce plus-que-parfait. Il nous prouve que la mission de Timothée comme « préposé des rites sacrés » à Alexandrie était antérieure à la demande du roi concernant son songe. Et dès lors la portée de cette mission ne peut être douteuse. Il y avait à Alexandrie dans un faubourg, appelé à cause de cela même Eleusis, un temple consacré aux mystères des Grandes Déesses Éleusiniennes — à ces mêmes mystères, en l'honneur

desquels Callimaque a composé son hymne à Déméter. Ces mystères, chantés par Callimaque, ont du être antérieurs à Ptolémée II ; ils ont donc été fondés par Ptolémée I, le même, qui a fait venir d'Éleusis en Attique l'Eumolpide Timothée comme préposé des rites sacrés — évidemment pour ce but même. Tout cela s'accorde admirablement.

Nous avons donc à reconnaître dans la personne de ce Timothée un apôtre de Déméter d'Éleusis du genre de ce Méthapos, dont nous avons parlé plus haut. Sa mission à Alexandrie, nouvelle capitale de l'Egypte grecque, était tout-à-fait analogue à cette de Méthapos dans la nouvelle Messénie d'Epaminondas.

Cela dit, continuons.

Timothée n'eut pas beaucoup de peine à établir que la statue exigée par le dieu du songe était celle de l'Hadès de Sinope ; mais le roi de cette ville, Scydrothémis, n'était pas enclin à se défaire de son dieu, et quand il fut sur le point de fléchir, le peuple entoura le temple d'une muraille vivante pour en empêcher l'extradition. Alors un miracle s'opéra : la statue elle-même sortit du temple et, passant par la foule terrifiée, s'embarqua sur le navire égyptien. Telle fut la fondation du temple et des mystères de Sérapis, époux divin d'Isis et, partant, identique avec Osiris.

Nous y reconnaissons facilement une « arétalogie » ou légende sacrée, racontée par les guides du Sérapeum aux pèlerins, mais l'histoire n'est pas difficile à dégager. Quand Ptolémée I conçut l'idée d'une union religieuse pour ses sujets grecs et égyptiens, la divinité commune dut s'imposer d'elle-même : ce ne put être qu'Isis, que les Grecs avaient depuis longtemps — Hérodote l'atteste — identifiée avec Déméter d'Éleusis. C'est pourquoi il s'adressa à Timothée l'Eumolpide, apôtre de cette même Déméter. A lui seul ? Non pas : selon le témoignage de Plutarque « l'exégète Timothée avec ses conseillers et Manéthon le Sébennyte prouvèrent à Ptolémée que la statue de Sinope, qu'on lui avait amenée, ne représentait nul autre que le dieu égyptien Sérapis ». Voilà donc — ne craignons pas le mot — tout un comité élu par Ptolémée pour

l'organisation du culte unificateur ; dans ce comité Timothée représentait l'élément grec, Manéthon l'élément égyptien : les « conseillers » de Timothée sont mentionnés par Plutarque — nul doute que Manéthon lui aussi n'ait eu les siens.

Grâce à Timothée le contenu des mystères d'Éleusis fut versé dans la religion d'Isis ; ce n'est qu'alors qu'elle devint vraiment mystique au sens grec du mot. C'est ainsi que s'explique la forme étrange du mythe rapporté par Plutarque, les emprunts évidents au mythe éleusinien et surtout le doublet, que nous avons dûment relevé plus haut, concernant les recherches d'Isis. Ce doublet traître faisait présumer la fusion de deux éléments, l'un grec, l'autre égyptien ; or, ce que l'analyse du mythe exigeait, l'histoire du culte l'approuve — l'histoire de la commission mixte gréco-égyptienne, créée par le roi Ptolémée, l'histoire des travaux combinées de Timothée et de Manéthon le Sébennyte.

Et malgré tout, l'authenticité des témoignages de Tacite et de Plutarque a été contestée — entre autre par Beloch ; il est peut-être utile de passer en revue ses objections. « Des religions ne se créent pas par ordre ». Pour moi, je n'en sais rien, mais peu importe : dans notre cas il ne s'agit pas de la création, mais seulement de la réforme d'une religion. Et quant aux réformes religieuses, l'ordre d'un souverain peut vraiment y entrer pour quelque chose ; c'est ce que les protestants devraient savoir mieux que personne. Je m'imagine que le roi Ptolémée avait lui aussi son Wartbourg, où il faisait résider sa commission réformatrice, et quant à Manéthon, savant interprète des textes autochthones, ce n'est pas par son nom seul qu'il fait songer à Mélanchthon. — « Timothée se serait gardé de créer un culte de concurrence à son propre culte d'Éleusis alexandrin ». Il le fallait bien, puisque tel était l'ordre du roi ; du reste, cette concurrence est loin d'être prouvée. Certes, Timothée établit d'abord une succursale d'Éleusis dans un faubourg d'Alexandrie ; cette succursale purement grecque suffisait aux besoins religieux des sujets grecs de Ptolémée, mais ne pouvait contenter les égyptiens même hellénisants. C'est pour cela que Ptolémée se décida de faire établir par sa

commission mixte le culte gréco-égyptien de Sérapis. — « Sérapis n'a rien de commun avec Sinope d'Anatolie ; il vient de Sinôpion, Sen-Hapi, en Egypte même ». A la bonne heure ; cette hypothèse — car ce n'est qu'une — nous fait comprendre pourquoi Sinope d'Anatolie fut entre toutes autres villes choisie par Timothée.

Encore un mot. La statue de Sérapis portait le nom du sculpteur célèbre Bryaxis ; ce témoignage a soulevé les doutes des archéologues, vu que d'autres témoignages font assigner à l'activité de Bryaxis une époque antérieure d'un demi-siècle à la réforme de Ptolémée. Le récit de Tacite semble écarter ces doutes : il parle d'une statue déjà faite, sans en préciser la date, que Ptolémée n'aurait fait que transporter à Alexandrie. Pourtant je ne voudrais pas insister sur cette solution ; la chronologie de Bryaxis n'en reste pas moins difficile, comme nous le verrons plus bas.

V

L'autre grande religion hellénistique nous transporte en pleine Anatolie, cette patrie de l'extase religieuse toujours repullulante sous divers noms, soit qu'il se traite du dervichisme islamique, du montanisme chrétien ou bien, dans la haute antiquité, du culte de la Grande Mère des Dieux de Pessinonte, idole informe, célébré par les Galles châtrés avec leur Archigallus en tête. C'est de ce dernier culte que nous avons à nous occuper ici.

Son mythe, tout empreint du sexualisme le plus répugnant, familier à l'Orient, nous est rapporté sous la forme suivante. La force de Zeus s'épanche pendant son sommeil et féconde la terre, qui produit dans la suite un être formidable, mâle et femelle en même temps, Agdistis. Les Dieux, redoutant sa puissance destructive, ce décident à le dompter : Dionysos, l'ayant enivré, fait tant qu'il se prive lui-même de sa nature mâle. De son sang coulé par terre surgit un amandier ; un de ses fruits est cueilli par Nana, fille du dieu fluvial Sangarios, et disparaît dans son sein ; ainsi fécondée elle met au monde un enfant,

Attis, qui, devenu jeune homme et pâtre, rend amoureuse de soi Agdistis. Elle, n'étant plus que femme, en fait son compagnon de chasse. Mais la beauté du jeune homme attira l'attention du roi Midas, qui le donna pour mari à sa fille, nommée Ion ou « Violette ». Agdistis, furieuse de jalousie, accourt pendant que la noce est célébrée ; à sa vue tous sont pris de folie. Attis s'empare du chalumeau d'Agdistis, fuit dans les montagnes et là, sous un sapin, se châtre de sa propre main. Peu après il meurt. Alors Agdistis, se repentant de sa jalousie, supplie Zeus — en quelque sorte son père — de ressusciter son bien-aimé. Mais c'est impossible ; le seul avantage qu'elle peut obtenir de lui, c'est que le corps d'Attis reste intact. En effet, ses cheveux continuent à pousser, son petit-doigt à se remuer. Elle ensevelit son corps à Pessinonte et établit en son honneur le sacerdoce des Galles, prêtres châtrés, que nous y retrouvons dans les temps historiques

Sans doute, ce mythe offre aux yeux du lecteur des traits répugnants qui lui donnent dans son ensemble un cachet non hellénique ; tout de même il ne faut pas généraliser. Agdistis fait du jeune Attis, dont elle exige la chasteté (c'est à Ovide que nous empruntons ce trait), le compagnon de ses chasses ; c'est à peu près l'histoire d'Hippolyte, compagnon d'Artémis, telle que nous la donne Euripide. Le pâtre Attis, aimé par une déesse, tourne ses yeux vers une mortelle et est terriblement puni pour son infidélité ; c'est le cas du pâtre Daphnis chez Sétsichore entre sa nymphe abandonnée et la princesse convoitée, et aussi un peu le cas de Pâris hellénistique entre la nymphe Oenone et la princesse Hélène. Agdistis trahie par Attis en faveur d'une princesse se venge terriblement en faisant périr sa rivale, le père de cette rivale et son bien-aimé d'autrefois ; elle ne fait que répéter dans tout cela la vengeance de la Médée préeuripidienne. Voilà donc, dans ce cadre barbare et phrygien, des motifs d'une poésie tout à fait hellénique.

Mais la suite et la fin ? C'est ici le point le plus curieux. En effet, une analyse quelque peu approfondie nous démontre, que le mythe y a été obscurci par un double évident. L'apparition d'Agdistis a pour effet la fureur d'Attis ; c'est juste, nous y

reconnaissons l'élément inévitable de la religion de la Grande Mère des Dieux tant grecque que phrygienne, l'extase. Cette fureur de son côté a pour effet l'acte violent, commis par Attis sur son propre corps ; cela nous ramène en pleine Phrygie avec son institution des prêtres châtrés, bannie du culte grec et hellénisé de la dite Grande Mère, mais propre à Pessinonte et a ses succursales. Et puisque le dessein du mythe est évidemment étiologique, c'est-à-dire, qu'il devait expliquer l'existence de l'institution, nous avons le droit de le croire fini. Mais non : l'autocastration d'Attis a pour suite sa mort, et ce n'est qu'alors qu'Agdistis se repent de sa cruauté et fait des démarches inutiles auprès de Zeus pour faire rendre la vie à son bien-aimé. Voilà ce qui nous déconcerte. D'abord, l'effet est physiologiquement mal motivé, la blessure produite par la castration n'étant pas mortelle ; les prêtres mêmes de la Grande Déesse sont là pour l'attester. Ensuite ces deux catastrophes s'excluent mutuellement : si le mythologue voulait aboutir à la mort du héros, la castration pour quelques heures seulement était inutile. Si, au contraire il tenait à l'autocastration d'Attis comme prototype de celle des prêtres Galles, dont le chef s'appelait officiellement Attis, il ne fallait pas anéantir cette condition d'une vie sacerdotale par une mort prématurée. Le doublet est donc incontestable — et, partant, la fusion dans le mythe de deux formes distinctes, l'une phrygienne, l'autre grecque. La phrygienne aboutissait à l'autocastration, la grecque au suicide. La phrygienne était étroitement liée avec l'institution phrygienne des prêtres châtrés ; et la grecque, n'avait elle pas, elle aussi, un dessein rituel ?

Examinons-la de plus près. Attis s'est suicidé. Agdistis, exaspérée, va le chercher et le trouve dans les bras de sa vraie rivale cette fois, la mort — cela nous fait songer à Déméter cherchant sa fille. Désolée, elle va chez Zeus et le supplie de rendre la vie à son bien-aimé ; la ressemblance avec Déméter s'accentue de plus en plus. Mais Zeus refuse... c'est ici évidemment le point saillant. Ayant consacré une étude spéciale à l'analyse des « motifs rudimentaires » — qui doit paraître bientôt — j'y reconnais une espèce typique de ces motifs,

celle que j'ai appelée « le dessein inefficace » (*irritum consilium*) Dans la forme contaminée les prières d'Agdistis (ou de la Mère des Dieux, car c'est elle dont il s'agit) n'ont pas de succès : c'est qu'elles étaient efficaces dans la forme purement grecque du mythe. Là donc, comme dans le mythe éleusinien, les souffrances des héros aboutissaient à une fin joyeuse : la vie était rendue à Attis grâce au dévouement de la Mère des Dieux, dont l'amour avait triomphé de la mort.

VI

Cette conclusion que nous avons tirée de l'analyse du mythe — rapporté, ajoutons-le, par l'apologète chrétien Arnobe — est complètement confirmée par ce que nous savons du culte d'Attis dans le monde gréco romain, c'est-à-dire des « mystères d'Attis ». Nous en devons la connaissance à un autre apologète, Firmicus Maternus, qui les représente, bien entendu, de la façon la plus hostile. Nous n'en relèverons que les faits. Donc, dans un certain temple l'homme, pour être admis dans le sanctuaire et y être mis à mort, doit prononcer les paroles : j'ai mangé du tympan, j'ai bu du cymbale, je suis devenu le myste d'Attis. Ensuite dans ce sanctuaire — à ce qu'il paraît, une crypte sous le temple — est apporté un sapin avec l'image d'Attis liée au tronc. Après, c'est l'enterrement d'Attis et en même temps — comme il est démontré par d'autres témoignages — l'enterrement sympathique des mystes ; c'est ainsi qu'ils sont « mis à mort », selon les paroles de Firmicus, et c'est là, croyons-nous, « l'heure de la frayeur et du frémissement », dont on nous parle ailleurs. Ils sont donc enterrés jusqu'au cou ; le chœur entonne des chants funèbres, le tout dans l'obscurité profonde de la crypte. Et soudain on y apporte la lumière et le prêtre prononce à voix basse les paroles « reprenez courage, mystes : le dieu est sauvé ; après les souffrances ce sera le salut pour nous. »

La description est trop courte pour satisfaire notre curiosité, mais l'essence en est claire. Et cette essence, c'est la résurrection d'Attis, symbole et gage de la résurrection de ses

fidèles aussi. Or, c'est un but tout-à-fait différent de celui, auquel devait aboutir la castration du héros dans le culte de Pessinonte, symbole et prototype de la castration de ses prêtres. Par contre, cette résurrection, complètement analogue à celle, qui formait l'essence des mystères d'Eleusis, faisait un ensemble clair et raisonnable avec ce que j'ai appelé plus haut la variante grecque du mythe d'Attis. L'autocastration n'y est pour rien ; Attis est mort. Mais la Mère des Dieux ne se donne pas pour vaincue ; par des moyens, qui ne nous sont pas connus, elle obtient de Zeus l'extrême faveur de pouvoir ressusciter son bien-aimé. Et c'est de là que proviennent les « mystères d'Attis » ; ils s'y attachent tout aussi naturellement que les mystères d'Eleusis à la résurrection de Koré, la fille de Déméter, ravie par le dieu des enfers.

C'est ainsi que s'explique, je le répète, le doublet d'Arnobe sur le dénouement de l'histoire d'Attis ; doublet qui, j'en suis sûr, a dès le commencement fait songer le lecteur au doublet analogue de Plutarque concernant le dévouement d'Isis pour Osiris mort. Là, nous l'avons vu, le doublet était dû à la réforme de la religion d'Isis, opérée par Timothée d'Éleusis ; et ici ? Arnobe, à qui est-il redevable de son récit précieux ? Par un surcroît de bonne chance, il nous l'avoue lui-même : il nomme « le théologien (*sic*) bien connu Timothée, qui, lui, a puisé sa doctrine, comme il le dit lui-même, dans des livres anciens, accessibles aux initiés seuls, et dans le fond même des mystères. » Timothée ! De nouveau lui !

Ce n'est que très peu, il est vrai, mais l'analogie de la réforme d'Alexandrie nous indique impérieusement la voie, qu'a dû prendre cette autre réforme aussi. Puisque ce fut Timothée qui l'entreprit, l'époque en est limitée ; nous sommes ramenés ici aussi au commencement du IIIe siècle. Et dans ces temps là Phrygie faisait part du royaume de Lysimaque, lequel était — voyez encore cette nouvelle coïncidence heureuse — le gendre et l'allié fidèle du roi Ptolémée I. Or, la tâche, qui se présentait à l'esprit éclairé de Lysimaque, était absolument analogue à celle, que Ptolémée venait d'accomplir à l'aide de Timothée ; c'était celle d'établir une religion commune pour

tous ses sujets, tant grecs que barbares. Il s'adressa donc au roi d'Egypte son beau-père et allié, et celui-ci lui envoya l'homme, qui lui était nécessaire, ce même Timothée, apôtre de Déméter, qui s'était si bien acquitté, un peu auparavant, de sa mission en Alexandrie. Et Timothée, accomplit-il à lui seul l'œuvre qu'on exigeait de lui ? Rien n'empêche de croire qu'ici aussi il y eut une commission et que le culte de Pessinonte y fut dûment représenté ; seulement nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que grâce à Timothée le souffle divin d'Éleusis passa dans les nouveaux « mystères d'Attis » ; les éléments indigènes et monstrueux, si répugnants aux âmes grecques, furent réduits au strictement nécessaire ; par contre on fit une large part à la poésie et à la religion consolatrice de Déméter — au dévouement de l'amour, qui avait triomphé de la mort.

C'est ainsi que dans la pénombre, qui enveloppe l'origine de toute religion, nous voyons se dresser la figure majestueuse du fondateur de la religion hellénistique, Timothée l'Eumolpide, apôtre des Grandes Déesses d'Éleusis. Fut-ce sa propre prudence, qui l'engagea à s'effacer derrière sa grande œuvre ? Ou bien avons-nous ici encore à nous plaindre des ravages, exercés par le fanatisme de la postérité dans la littérature dite païenne? Nous ne saurions nous décider pour l'une de ces deux suppositions plutôt que pour l'autre. Mais nous avons appelé Timothée le fondateur de la religion hellénistique, et ce n'est pas trop dire. En effet, le culte d'Isis et le culte de la Grande Mère des Dieux, ajouté l'un à l'autre, c'est — à une exception près — toute la religion hellénistique. Et quand on considère l'étendue de cette religion, embrassant toute la surface de l'empire gréco-romain, quand on pense à sa vitalité, à son esprit de prosélytisme — car c'est elle qui a enfanté le syncrétisme de l'empire romain en attirant dans son orbite la religion de Mithra, la religion solaire, Hermès, Bellone, Hécate et tant d'autres — on est porté à assigner à son fondateur un rang très haut entre les grands réformateurs de l'humanité.

Mais nous avons dû signaler une exception ; il est temps de l'examiner de plus près.

VII

Isis et la Mère des Dieux — c'était, pour le futur, tout l'empire gréco-romain, mais pour le moment, au commencement du IIIe siècle, ce n'étaient que deux entre les royaumes successeurs de la monarchie d'Alexandre en Orient, savoir l'Egypte et l'Anatolie. Il y manque le troisième, le royaume de Séleukos ; pourquoi ?

C'est que Séleukos ne partageait nullement les idées conciliatrices de ses anciens compagnons d'armes, Ptolémée et Lysimaque. Plein de respect pour la religion grecque, il était hostile par principe à toute tentative de fusion ; non, c'était l'hellénisme pur et intact qui devait régner dans son pays. Ses successeurs héritèrent de ses idées — le dieu d'Israël en éprouva la fougue dans le siècle suivant ; pour le moment il s'agissait de ses sujets perses, babyloniens, syriens. Mais, tout en voulant leur octroyer une religion purement hellénique, il pouvait et devait dans le choix de cette dernière tenir compte du caractère spécial de leur religion à eux. Heureusement, les trois races, dont j'ai parlé tantôt, se trouvaient déjà réunies dans le culte d'une divinité solaire, que ce fût le Mithra perse, ou bien le Mardouk babylonien, ou bien enfin un des nombreux Baals syriens. Dès lors, le choix de Séleukos ne put être douteux : ce fut Apollon, l'Apollon de Delphes, qui devint le dieu tutélaire de son vaste royaume.

La légende, alliée souple et accommodante, lui vint en aide. C'est peu dire que de nommer Séleukos le protégé d'Apollon : les liens entre le dieu et le roi invincible étaient bien plus intimes. Un certain temps avant sa naissance, lorsque son prétendu père Antiochus, général du roi Philippe, était absent, Apollon vint visiter en rêve sa mère Laodicé ; en l'abandonnant, il lui offrit un anneau et lui recommanda de le donner à son fils, qui naîtrait dans neuf mois. En se réveillant, elle trouva dans son lit l'anneau, qu'elle avait vu en songe — et, dans neuf mois accoucha en effet d'un fils, qui fut nommé Seleukos. L'anneau divin lui porta bonheur dans ses nombreuses campagnes. — Croyait-il personnellement à la

légende qui le dérobait à Antiochus ? En tout cas il se montra très bon fils pour ce dernier, en donnant son nom à la nouvelle capitale, qu'il fonda sur les rives de l'Oronte, Antioche. Mais tout près de cette ville grande et tapageuse, vrai symbole de la culture levantine, il fit établir un parc de lauriers vaste et délicieux, et construire dans son centre un temple magnifique d'Apollon — *Apollon epi Daphné.*

Pourquoi cet épithète? — C'est que le faubourg du parc s'appelait Daphné. — Fort bien, mais cela n'explique pas le choix de la préposition : nous attendons *en Daphnê.* — C'est que Daphné signifie « laurier ». — Certes, mais cela conduirait à *en Daphnais.* Non, l'analogie nous porte ailleurs. Comme *Aphroditê eph'Hippolytô* à Athènes veux dire « temple d'Aphrodité, construit sur le tombeau d'Hippolyte », nous avons à reconnaître ici « le temple d'Apollon construit sur le tombeau de Daphné ».

Et ici la ressemblance avec la propagation du culte de Déméter s'impose encore une fois. Comme nous l'avons dit plus haut, les nombreuses succursales du temple d'Éleusis entraînaient souvent le mythe avec elles ; le lieu du rapt de Koré était transféré à Enna, à Phénéos, à Lerne. Pour Apollon, le lieu du combat avec le dragon était immuable ; mais on pouvait se dédommager aux dépens d'autre mythes. Séleukos se contenta du mythe de Daphné. C'était une nymphe, fille d'un dieu de fleuve. Apollon, épris de sa beauté, la poursuivait, mais elle, jalouse de sa virginité, implora la Terre, sa mère, de la recevoir dans ses profondeurs. Ses prières furent exaucées ; la nymphe disparut soudain, et Apollon, au moment même, où il allait la prendre, vit entre ses bras un arbre — un laurier. Il en conclut que cet arbre contenait l'âme de sa bien-aimée et en fit son arbre préféré.

Ce récit, nous le devons à Ovide, chez lequel il apparaît, selon la coutume de ce poète, comme une des nombreuses avantures galantes des dieux. Et tout-de-même il distingue celle-ci entre toutes les autres en lui assignant une place privilégiée, la première, immédiatement après le combat

sacré avec le dragon de Pythô. C'est que la poursuite de Daphné est de toute autre nature que les amours ordinaires des maîtres de l'Olympe. Daphné, comme nous le prouve la cosmogonie arcadienne, est de provenance très ancienne, une sorte d'Eve, le premier être féminin sur terre. Est-ce que Séleukos le savait? J'en doute ; mais ses conseillers de Delphes devaient en savoir quelque chose. Ici encore la légende vint en aide au pieux roi. Une fois, en chassant au bord de l'Oronte, il trouva une flèche, sur laquelle était inscrit le nom de Phébus. Il en conclut, que c'était l'endroit même où la Terre avait englouti Daphné, après quoi le dieu désolé aurait dissipé par terre toutes les flèches de son carquois. La preuve est loin d'être convainquante à nos yeux, mais c'est la bonne volonté qui nous fait défaut. Pour Séleukos, il fut complètement satisfait, et c'est ici, qu'il fit bâtir un des monuments les plus superbes de l'hellénisme, le temple d'Apollon — *Apollôn epi Daphnê.*

Ce temple fut orné d'une statue digne de lui — œuvre de Bryaxis, nous dit-on. C'est pour la seconde fois que nous rencontrons son nom en connexité avec la religion hellénistique : nous le connaissons déjà comme auteur du Sérapis d'Alexandrie. Et ici la difficulté chronologique que nous avons relevé plus haut, est encore plus grande, puisque Antioche, fondée en 301, est de date postérieure à Alexandrie. Est-ce qu'ici encore nous aurions à admettre, que Séleukos se soit servi, pour son nouveau temple, d'une statue déjà existante? Ce n'est pas impossible ; toujours est-il, qu'une tradition analogue à celle, que nous avons allégué là-bas, nous fait défaut ici.

Quant à la statue elle-même, nous pouvons nous la représenter jusqu'à un certain degré, grâce surtout à Libanius, témoin de sa destruction. On vantait le charme de ses traits, la délicatesse de son cou... ce n'est pas assurément le Zeus de Phidias, auquel on aurait adressé de pareilles louanges. Le dieu était représenté en pleine marche, tenant une lyre dans la main gauche et une coupe dans la droite. « On dirait qu'il chante » ajoute Libanius ; « et en effet, quelqu'un l'a

entendu chantant et s'accompagnant de la lyre à l'heure de midi. Quant à l'objet de son chant, c'était la glorification de la Terre, et c'est à elle aussi, paraît-il, qu'il verse son offrande de sa coupe d'or, à elle qui avait englouti la vierge, aimée par lui. »

Voici donc la vraie idée du nouvel Apollon d'Antioche — Apollon amoureux.

C'est ici le cas de rappeler la métamorphose, qu'avaient subie les divinités hellénistiques, métamorphose, dont nous n'avons pas encore parlé. Timothée, nous l'avons vu, a fait tout son possible pour faire entrer sa Déméter d'Éleusis dans l'Isis d'Alexandrie tout aussi bien que dans la Grande Mère de Pessinonte ; le mystère sublime de l'amour triomphant de la mort formait l'essence de toutes les trois religions. Et tout de même la nature de cet amour avait changé. A Éleusis c'était l'amour pur et auguste de la mère pour sa fille ; Déméter, c'est la vraie *Mater dolorosa* de la religion grecque. Pour Isis par contre et surtout pour la Déesse de Pessinonte c'est tout autre chose ; et cette dernière a beau s'appeler la Grande Mère — c'est l'amour sexuel dont il s'agit chez elle aussi bien que chez Isis. C'est donc l'érotisme oriental qui a mis son empreinte sur le culte eleusinien ; et, comme nous l'avons vu tout à l'heure, il n'a pas épargné le dieu sévère de Delphes non plus : l'Apollon d'Antioche était l'Apollon amoureux. Etait-ce vraiment Bryaxis qui l'avait conçu de cette façon? Nous ne le savons pas, mais c'était la façon la plus familière à cette ville folâtre et fainéante et à la cour brillante de son roi, Séleukos le Vainqueur.

VIII

Et voilà donc — pour rappeler notre point de départ — le songe d'or de Delphes enfin accompli : Apollon, reconnu depuis longtemps à Rome, maîtresse prédestinée de l'Occident, triomphait grâce à Séleukos aussi en Orient. En effet, l'alliance avec le roi puissant inaugura pour Delphes une nouvelle époque de gloire, qui dura jusqu'à l'arrivée funeste

de Sylla. Sa double trahison lui porta enfin les fruits désirés. En abandonnant au commencement du ve siècle la cause nationale en faveur de l'envahisseur perse, Delphes accoutuma ce dernier à voir en Apollon un dieu familier à lui ; c'est Hérodote qui l'atteste. Et en abandonnant, pour la seconde fois, au milieu du IVe siècle la cause de l'indépendence hellène en faveur du conquérant de Macédoine — on connaît le dicton amer de Démosthène à l'égard de la « Pythie philippisante », — Apollon prépara son alliance future avec le plus puissant de ses successeurs, le fils de son général Antiochus.

J'ai appelé ce triomphe le fruit d'une double trahison ; c'est ainsi, en effet, qu'il se présente du point de vue hellénocentrique. Mais il faut se garder d'être injuste. Peut-on refuser à une religion qui sent en soi la force et, partant, le devoir de devenir une religion mondiale — peut-on lui refuser le droit de sacrifier la cause nationale à la cause de l'humanité? Et la religion d'Apollon Pythien sentait en soi cette force — l'histoire l'a prouvé — elle tout aussi bien que la religion de Déméter d'Éleusis. Comme je l'ai dit au début de cette étude, ce sont les seules religions grecques qui aient fait preuve d'un prosélytisme actif et puissant, et ce fait n'est pas fortuit. C'est qu'à elles deux elles représentent le dualisme primordial de la religion grecque.

Ce dualisme, c'était celui du Ciel, principe fécondant, et de la Terre, principe fécondé, de Zeus et de Gaïa. Gaïa reparaît dans Déméter, qui de son côté, comme nous l'avons vu, reparaît dans Isis et la Mère des Dieux ; et si Zeus est l'exposant religieux du Ciel, son fils Apollon est celui du Soleil, ce qui revient au même, le Soleil étant lui aussi le principe fécondant de la nature. Dès lors, ce dualisme cosmique ne fut plus obscurci ; il trouva sa dernière expression dans les deux discours religieux du dernier empereur païen — les discours sur la Mère des Dieux et sur le Dieu Soleil de Julien l'Apostat.

Th. ZIELINSKI.

LA FORMATION DU MONOTHÉISME

Dans les pages qui vont suivre[1] je me propose en premier lieu de faire ressortir l'opportunité, sinon la nécessité, que la théorie évolutionniste bien connue sur le développement de la religion à travers les trois degrés de l'animisme, du polythéisme et du monothéisme — théorie qu'avait déjà dessinée Aug. Comte et à qui Edw. Tylor a donné la formulation définitive[2] — soit soumise à une revision pour ce qui a trait à la formation du monothéisme[3]. En second lieu, je tâcherai de montrer dans quelle direction l'on pourrait — à mon avis — chercher une solution différente du problème du monothéisme et de sa formation. J'aurai l'occasion, au cours de mon exposé, d'anticiper quelque résultat des recherches que je poursuis depuis plusieurs années sur ce sujet et qui n'ont été que partiellement publiées dans un volume paru il y a deux ans[4]. J'aurai aussi l'occasion de répondre, d'une façon

1. Ces pages ont été l'objet d'une communication que j'ai eu l'honneur de faire à la séance plénière du Congrès d'histoire des religions réuni à Paris en octobre 1923. Un résumé en est donné dans les *Actes* du dit Congrès. Ici sont ajoutées les notes et un développement de la partie méthodologique.

2. E. B. Tylor, *Primitive culture* (1871), 5e édit., London, 1913. Les trois degrés de Comte étaient le fétichisme (découvert par De Brosses), le polythéisme, le monothéisme (*Cours de philosophie positive*, Paris, Baillière, 1869, V, p. 25 suiv.).

3. Je ne suis pas moins persuadé d'ailleurs que l'autre passage aussi, le passage de l'animisme au polythéisme, est sujet à caution, surtout vis-à-vis des nombreuses observations et des analyses pénétrantes qu'on a fait récemment sur le mécanisme des éléments qui concourent à la formation d'un dieu dans la psychologie religieuse des primitifs.

4. R. Pettazzoni, *Dio : Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, I : L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Società Editrice Athenaeum, 1922.

sommaire, à quelque critique relative à la méthode que j'ai employée[1].

I

Il ne sera pas inutile de s'expliquer d'abord sur ce qu'il faut entendre par monothéisme[2], ou du moins sur ce que nous entendons par là. Ce n'est pas que le sens, voir même l'étymologie du mot soient douteux. Loin de nous, d'ailleurs, le propos de traiter notre sujet à un point de vue strictement logique et verbal. C'est dans la réalité historique qu'il y a lieu à distinguer entre des formations où l'idée du monothéisme apparaît plus ou moins réalisée.

Il faut commencer par établir qu'il y a des cas où il ne s'agit, tout au plus, que d'un pseudo-monothéisme[3]. Lorsqu'un fidèle est totalement absorbé dans l'adoration de son dieu, comme c'est le cas dans tel hymne védique, dans tel psaume babylonien ou dans telle invocation égyptienne ; lorsqu'une ville est entièrement adonnée à la célébration de la fête solennelle de sa divinité protectrice, comme il arrivait en Grèce et un peu partout dans le monde ancien : c'est comme si aucune autre divinité n'existe pour cet homme ou pour ces hommes à ce moment donné. Cependant nous n'avons pas à faire là à un monothéisme, mais tout au plus à ce qu'en suivant l'exemple de Max Müller on a convenu d'appeler *hénothéisme*[4].

1. W. Schmidt, *Anthropos*, XVI-XVII, 1921-22, 1041 suiv. Cf. *Recherches de science religieuse*, 1923, 392, suiv., et H. Pinard de la Boullaye dans les mêmes *Recherches*, 1923, 459, suiv. — Pour d'autres comptes-rendu de mon volume, voir : Giovanni Gentile, dans *La Critica*, 20.1922, 298 ; R. Kreglinger, *Revue de l'histoire des religions*, 1923, p. 215 suiv. ; Hutton Webster, *American Journal of Sociology*, 28. 1923, 610.

2. C'est ce qu'a bien vu Max Müller, *Chips from a German workshop*, I (London, 1868), 352.

3. Cf. W. Wundt, *Mythus und Religion*, I² (*Völkerpsychologie*, IV), Leipzig, 1910, 17.

4. Ou *kathénothéisme* : Max Müller, *Chips from a German workshop*, I, 353 (this primitive intuition of God... was in itself *neither monotheistic nor polytheistic*) ; *Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the religions of India* (Hibbert Lectures for 1878), London, 1880, 271 suiv. ; cfr. *Nouvelles études de mythologie* (trad. L. Job), Paris, 1898, 103 sv. — L'idée d'un « relativer Mono-

D'autre part, on peut dire qu'il n'existe pas de religion qui soit monothéiste d'une façon absolue et parfaite. L'histoire des religions ne connaît pas de monothéisme à l'état pur : partout et toujours le monothéisme apparaît plus ou moins associé à des éléments polythéistes[1]. Dans certains cas l'idée monothéiste ne se manifeste (en des formes différentes) que comme une croyance réservée à une élite d'individus — soit de prêtres, comme en Égypte ou à Babylone, soit de penseurs, comme dans l'Inde ou en Grèce —, qui n'en sont aucunement empêchés de rester adhérents à la religion généralement professée par la masse du peuple, tout polythéiste qu'elle soit dans la croyance et dans la pratique.

Dans d'autres cas, au contraire, la croyance et l'adoration d'un seul Dieu est la religion de la communauté entière, religion qui ne cesse pas d'être monothéiste dans son ensemble par le fait qu'elle abrite dans son sein des tendances secondaires polythéisantes[1]. C'est dans ce dernier cas que le monothéisme se trouve réalisé de la façon la plus complète, soit au point de vue subjectif, en tant qu'il est professé par la totalité — ou du moins par la très grande majorité — du peuple, soit au point de vue objectif, en tant qu'il ne laisse subsister aucune autre divinité comme telle à côté du Dieu unique. On peut même dire que la négation de tout autre dieu est un *critérium* objectif qui nous permet de distinguer les grandes formations réellement monothéistes — c'est à celles-ci que nous réservons le nom de monothéisme dans le sens positif et historique du mot — de celles qui ne représentent tout au plus que des tendances monothéisantes,

theismus » est déjà développée par Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* [Stuttgart, 1856], 126 svv.), dont Max Müller fréquenta les leçons. — L'exemplification la plus caractéristique de l'hénothéisme serait fournie, d'après M. Müller, par la religion védique : cf. Hopkins, *Henotheism in the Rig-Véda*, dans *Classical studies in honour of Henry Drisler*, New-York, 1894, 75.

1. Même à un point de vue orthodoxe comme celui qui est représenté par le p. Schmidt, « wahrer und wirklicher Monotheismus schliesst nicht aus, dass neben dem einen und allein wirklichen Höchsten Wesen auch noch andere hohere Wesen anerkannt und verehrt werden... » (*Anthropos*, XVI-XVII, 1921-22, 1022, cfr. 1031).

des courants d'un « monothéisme relatif » au sein d'une religion foncièrement polythéiste[1].

En effet, si nous considérons les trois grandes religions qu'on pourrait appeler les trois monothéismes classiques de l'histoire — j'entends la religion israélite et judaïque, le christianisme, l'islamisme —, nous trouvons que dans chacune d'elles la proclamation d'un seul Dieu ne va pas sans le concomitant de la négation de tout autre dieu. « Je suis Jahvé ton Dieu, tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (*Deuteron.* 5, 7. Cf. *Exod.*, 20, 1 svv.) : c'est la proclamation du monothéisme hébreu, doublée de la négation de toute autre divinité. La même formulation négative on la trouve appliquée au monothéisme chrétien dans St. Paul : οὐδεὶς θεὸς (ἕτερος) εἰ μὴ εἷς (1 *Cor.*, 8, 4)[2]. De même pour le monothéisme islamique, d'après la formule consacrée : « Il n'y a aucun dieu sauf Allah, Mohammed est le prophète d'Allah ».

On peut observer que ces trois monothéismes ne sont pas sans connexion historique entre eux. Non seulement le monothéisme chrétien procède du monothéisme judaïque, dont il est en quelque sorte un prolongement, mais le monothéisme islamique aussi s'est formé sous l'influence du monothéisme judaïque et chrétien. En dehors de ces trois religions, on n'en connaît, tout au plus, qu'une autre qui puisse être regardée comme monothéiste au même titre : c'est le mazdéisme zoroastrien, dont le caractère monothéiste n'est pas entamé par la présence d'un dualisme très accentué : il n'y a même pas que la négation de tout autre dieu (ce trait caractéristique — comme nous disions tout à l'heure — du vrai monothéisme) qui ne se rencontre aussi dans le mazdéisme, étant donné qu'elle est contenue implicitement dans la nouvelle acception que l'ancien mot *daeva* « dieu » reçoit dans la religion de Zarathustra, en passant à signifier « démon », donc l'opposé

1. Cf., p. ex., A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig, 1905 ; H. Haas, *Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen, usw.*, Archiv für Religionswissenschaft, 3, 1900, 52 suiv.

2. Cf. Tertull. *de testimonio animae*, 2 : « quod Deus dederit » et « si Deus voluerit » ea voce et aliquem esse significas... simul et *ceteros negas deos esse*.

de « dieu »[1]. On peut se demander, étant donné le mystère qui enveloppe les origines du zoroastrisme, si le monothéisme mazdéen ne s'est pas formé lui aussi sous l'influence du monothéisme hébreu : ce n'est qu'à titre d'hypothèse que j'ai admis autrefois[2] une telle possibilité qu'on ne peut pas, je crois, écarter à priori. Dans ce cas, nous aurions à faire, comme dans l'*islam*, à une formation monothéiste nouvelle, mais non pas absolument indépendante.

Le seul monothéisme absolument original ne serait donc que le premier qui apparaît à l'horizon de l'histoire religieuse : celui d'Israël. Il est vrai qu'on a nié aussi son originalité, en le faisant dépendre des influences exercées par les religions de Babylone et de l'Égypte. C'est surtout dans les Panbabylonistes que cette théorie a trouvé ses partisans les plus convaincus[3], bien que d'autres aiment plutôt à insister sur les anciennes relations historiques d'Israël avec l'Égypte[4] et en premier lieu sur la réforme religieuse d'Amenhotep IV, qui se prêterait à être regardée comme une réalisation anticipée du monothéisme. Mais a-t-on le droit de qualifier la religion d'Amenhotep IV comme monothéiste? Elle fut fondée — c'est vrai — sur la négation du dieu *Amon*, le dieu suprême de la trop puissante aristocratie sacerdotale de Thèbes dont le Pharaon visait surtout à réduire l'influence : mais qu'Amenhotep IV soit allé jusqu'à renier aussi tous les autres dieux de la religion nationale et populaire de l'Égypte (y compris, p. ex., Osiris[5]), c'est du moins assez douteux. En Égypte, comme à Babylone, surtout dans les milieux

1. Cf. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran* (« Storia delle religioni », 1), Bologna, 1921, 55, 77 suiv.

2. *Ibid.*, 83.

3. Cf. B. Bäntsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tubingen, 1906.

4. Cf. Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1897, 722 : « Nicht in Aegypten, wo er *wahrscheinlich entstanden ist*, sondern in zwei kleinen Staaten der binnenländischen Palästina und dann, modifiziert, *in Eran*, ist der Monotheismus zuerst *Volksreligion* geworden ».

5. Cf. R. Pettazzoni, *I misteri : saggio di una teoria storico-religiosa* (*Storia delle religioni*, 7). Bologna, Zanichelli, 1924, 160.

sacerdotaux, il y eut certainement, comme nous l'avons dit, des tendances monothéisantes ; mais elles restèrent toujours à l'état de tendances plus ou moins isolées et partielles, d'aspirations plus ou moins imparfaites et transitoires. Comment ces courants, qui dans leur pays d'origine n'eurent pas assez de succès pour s'imposer à la grande majorité de la nation et qui ne purent empêcher à la religion égyptienne et à la babylonienne de rester foncièrement polythéistes, comment auraient-elles pu avoir sur un peuple étranger — le peuple d'Israël — tant d'influence que le développement de son histoire religieuse en aurait été conditionné à jamais? Le mazdéisme aussi, j'entends la religion monothéiste de Zarathustra, ne fut en Perse d'abord, à l'époque des Achéménides, que la religion, à ce qu'il paraît, d'une minorité, soit d'une caste, soit d'un ordre sacerdotal ; mais ce fut toujours en Perse, c'est-à-dire dans le même milieu iranien, qu'il parvint plus tard, à l'époque des Sassanides (226-650 ap. J. C.), à être la religion de tout le peuple, voire même la religion officielle de l'État[1].

On est, paraît-il, mieux fondé en niant au monothéisme israélite à ses débuts le caractère d'un monothéisme absolu. C'est pourquoi on aime mieux de le qualifier comme une monolâtrie, pour marquer son caractère relatif et national vis-à-vis du monothéisme absolu et universel qui ne fut réalisé que par les Prophètes[2]. Cependant on ne peut pas nier que *relativement* au peuple qui le professait (et toute conception dépassant les cadres de la vie du peuple était exclue à cette époque primitive), la religion de Jahvé était bien un monothéisme dans le sens que nous avons donné à ce mot, en tant qu'elle n'admettait aucune autre divinité à côté de Jahvé, ce qui n'arrivait pas chez les autres nations, p. ex. chez Moab, où le dieu national *Kemos* (le correspondant —

1. R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra*, 130, suiv., 183 suiv.

2. G. A. Cooke, *Les Prophètes d'Israël et les religions de l'Orient, Essai sur les origines du monothéisme universaliste*, Paris, 1913.

en quelque sorte — moabite de *Jahvé*) avait à son côté du moins un parèdre féminin[1].

Cela revient à dire que, à part son origine et sa formation, le monothéisme hébreu a subi un développement et qu'à ce développement a présidé l'effort successif de plusieurs individus qui exercèrent une influence extraordinaire sur le peuple aux moments les plus critiques de son existence nationale. C'est en tête de cette série unique dans l'histoire que nous entrevoyons, à travers les souvenirs confus des âges postérieurs, la figure d'un premier « prophète », qui à l'heure d'une crise menaçante sauva Israël en lui imposant l'adoration du Dieu unique sous le nom de *Jahvé* et en le détournant, pour la première fois, d'une croyance polythéiste dont un autre nom divin, *Elohim*, nous a gardé la trace.

Nous touchons ici à un point dont nous avertissons d'autant plus l'importance aussitôt que nous considérons aussi les autres religions monothéistes. C'est un fait que les autres religions monothéistes — le christianisme, le zoroastrisme, le mahométisme — sont aussi des religions fondées, ou — si l'on veut — prophétiques, des religions qui procèdent de l'œuvre personnelle d'un Maître à la personnalité puissante, qui, à une heure troublante de la vie du peuple, a joué un rôle capital et décisif, en apaisant les esprits par la proclamation de la foi en un seul Dieu à travers la négation de toute autre divinité. Cette coïncidence n'est pas, croyons-nous, fortuite. La présence et l'action de ce qu'on appelle un génie religieux, d'un esprit supérieur et exceptionnel, l'exceptionnalité du moment historique qu'il domine, qu'il représente et qu'il synthétise (je ne dis pas qu'il le crée), n'est pas sans rapport avec l'exceptionnalité même des formations réellement monothéistes que connaît l'histoire des religions. Ces formations ne sont en effet, comme nous l'avons dit, rien moins que fréquentes et régulières : somme tout, ce n'est que trois ou quatre fois que le monothéisme s'est formé au cours de l'histoire religieuse de l'humanité. Si le monothéisme est actuel-

1. Cf. v. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 25.

lement la croyance de la plus grande partie des peuples de la terre, ce n'est pas que chaque peuple par évolution intérieure et indépendante, en abandonnant son ancienne foi polythéiste, se soit forgé un monothéisme pour son compte : c'est, au contraire, par effet de leur conversion à une foi étrangère qui était déjà monothéiste — soit au christianisme, soit à l'islamisme, en tous cas à un monothéisme s'étant formé ailleurs — que ces peuples sont devenus monothéistes.

Toujours est-il que cette conversion implique, elle aussi, une négation. De même que *logiquement* le monothéisme est la négation du polythéisme, de même *historiquement* il présuppose un polythéisme dont il est sorti par négation, c'est-à-dire par révolution. Si c'est par grandes négations que le progrès s'accomplit, celle qui a fait progresser la religion du polythéisme au monothéisme en est une. Voilà en quoi nous nous écartons de la théorie évolutionniste courante, d'après laquelle la formation du monothéisme ne serait que l'aboutissant normal et constant de l'évolution religieuse antérieure.

Cette théorie, en concevant le monothéisme comme le résultat d'un développement naturel, uniforme, régulier, nécessaire presque, ne se rend pas compte du caractère extraordinaire, révolutionnaire, volontaire des formations monothéistes, de même qu'elle doit renoncer à expliquer l'exceptionnalité et la rareté de ces formations au cours de l'histoire religieuse de l'humanité. C'est pourquoi elle nous paraît insuffisante. Ce qu'elle suffit à expliquer ce ne sont que les formations d'un monothéisme relatif et imparfait (où l'absence même de la négation de tout autre dieu, de cette caractéristique du vrai monothéisme, paraît être le signe évident de leur imperfection), formations qui se produisent, nous l'avons vu, assez fréquemment au sein d'une religion polythéiste, presque sans en entamer, dans son ensemble, le caractère.

La systématisation du panthéon babylonien ou égyptien, élaborée par les prêtres d'après le modèle d'une monarchie absolue régie par un dieu suprême et tout-puissant ; la

théorisation abstraite de la notion du divin réalisée par les philosophes de l'Inde ou de la Grèce par voie de généralisations toujours plus larges aboutissant en dernier lieu à la conception d'un être universel ou d'une substance unique qui en tient lieu ; l'absorption syncrétique de plusieurs divinités homogènes en une seule divinité *panthée*, telle qu'elle s'est produite à maintes reprises dans le monde hellénistique : tout ça peut bien être sorti du polythéïsme par développement, par évolution naturelle, par réduction progressive à l'unité, par la tendance générale à l'unification appliquée à la sphère du divin. Mais ce développement ne va pas plus loin que ça : c'est une ligne qui touche à son bout. Ce n'est pas sur cette ligne, ce n'est pas au delà de ce bout qu'on rencontre — comme phase ultérieure et finale du même développement — le vrai monothéisme, le monothéisme qui se forme non par fusion, par aggrégation, par gérarchisation monarchique des différents dieux, mais par négation de tous les dieux à l'exception d'un seul, c'est-à-dire de tout pluralisme divin.

C'est ce qui ressort d'ailleurs d'un coup d'œil jeté à l'histoire religieuse dans son ensemble. En effet, ce n'est pas dans les milieux historiques où se sont formées les religions monothéistes que l'on peut constater la préexistence de telle ou telle formation monothéisante. Ce n'est pas en Grèce, à Rome ou dans l'Inde ancienne, ce n'est pas non plus à Babylone où en Égypte que la religion est devenue monothéiste, j'entends la religion du peuple, telle qu'elle l'est devenue au contraire en Palestine et chez les Arabes.

II

Le monothéisme n'est donc pas une création *ex-nihilo*[1]. C'est au sein d'un polythéisme qu'il se forme par voie de négation : il faut qu'il y ait déjà des dieux pour que le mono-

1. « On n'invente pas le monothéisme » : Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*[2], p. 5.

théisme puisse les nier. Ce n'est pas tout. Les dieux mêmes que les différents monothéismes proclament comme dieux uniques ne sont pas non plus des créations *ex-nihilo*; ils ne sont pas dus à l'imagination où à la réflexion d'un Prophète ou fondateur de génie : il préexistaient, eux aussi, chacun dans le polythéisme dont chaque monothéisme est sorti respectivement.

Que sont-ils donc ces dieux à qui une destinée si superbe était réservée dans l'adoration des hommes? Ces dieux en qui trouvait son repos l'âme tourmentée d'un Prophète, en y voyant en quelque sorte réalisé un idéal supérieur de la divinité, ces dieux qui purent suffir d'une façon si complète à la vie religieuse d'un peuple qu'il lui permirent de renoncer à toute autre croyance divine, quel était donc leur secret? d'où tiraient-ils leur puissance souveraine et leur valeur incomparable? Il suffit de les regarder un peu de près pour faire une constatation surprenante : ce sont tous des dieux de même nature. Non seulement il existe, nous l'avons vu, une concordance et une uniformité foncière dans le procès dynamique qui se reproduit à chaque formation monothéiste nouvelle (action d'une personnalité exceptionnelle, négation délibérée de tout autre dieu), mais c'est aussi sur la même matière divine que s'opère le passage du polythéisme au monothéisme.

Allah était, selon toute vraisemblance, un dieu du ciel dans le paganisme arabe antérieur à Mahomet. A ce sujet je me bornerai à renvoyer à l'étude de M. Brockelmann sur l'origine du monothéisme islamique dernièrement parue dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*[1] : « La puissance d'Allah » — dit M. Brockelmann — « dans le domaine de la nature se manifeste surtout par le fait qu'il envoie la pluie, source de toute vie pour les Bédouins ». « Si tu demandes » — lit-on dans le *Koran* (*Sur.* 29.63) — « qui a envoyé l'eau du ciel en vivifiant la terre morte, ils (*scil.* « les payens ») répondent :

1. C. Brockelmann, *Allah und die Götzen : der Ursprung des islamischen Monotheismus*, Archiv für Religionswissenschaft, 21, 1922, 99-121.

Allah ! ». « Qu'Allah donne à boire », c'est une expression qu'on trouve employée très souvent par les Arabes, et qu'on prononce d'ordinaire sur les sépultures. — Quant à *Ahura Mazda*, pas de doute qu'il ne soit, lui aussi, un dieu du ciel. On lit dans l'*Avesta* (*Vendidad* 5.20) : « c'est moi, Ahura Mazda, qui fais tomber de toute part la pluie »; et ailleurs (*Yast* 13.13) : « le ciel dont Mazda est revêtu comme d'un vêtement orné d'étoiles ». Ce motif paraît déjà dans les *Gathas :* « l'esprit bienfaisant qui a pour vêtement la voûte solide du firmament » (*Yasna* 30.5). Il s'agit ici de l'ancien dieu iranien du ciel, qui était aussi bien vénéré comme tel chez les Persans en dehors de tout zoroastrisme, comme cela ressort du témoignage d'Hérodote (1.131) : « les Persans avaient coutume de sacrifier à Zeus en montant sur les montagnes les plus élevées, et en disant Zeus ils entendaient la voûte entière du ciel »[1]. — Que dire d'*Elohim* et de *Jahvé*? De *Jahvé* on a voulu faire un dieu-vulcain, un dieu-montagne et autre chose encore. N'est-il pas du moins plus vraisemblable d'y voir un ancien dieu du ciel?[2]. Ses théophanies ont lieu le plus souvent dans un décor météorique grandiose et terrible : c'est dans la tempête, dans le tonnerre, dans la foudre qu'il aime à se manifester. C'est bien dans toute la majesté de Seigneur de l'orage, au milieu d'explosions météoriques les plus violentes, qu'il apparaît dans une pièce très ancienne du Vieux Testament, le Cantique de Déborah (*Jug.* 5.4, svv.). D'ailleurs ce n'est pas seulement l'aspect orageux du ciel, c'est aussi son apparence calme et sereine, c'est aussi son action bienfaisante et perpétuelle qui se reflète dans la figure de Jahvé. C'est bien encore la pluie qu'un précurseur des grands Prophètes, Élie, invoque de Jahvé (1 *Rois*, 18). Les armées célestiales dont Jahvé est le chef sont bien les étoiles, mythiquement conçues comme des multitudes de guerriers (*Jug.* 5.20). Si à l'époque persane apparaissent particulièrement

1. Cf. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, 49 suiv.

2. Un dieu du ciel est tout naturellement aussi un dieu des hauteurs. C'est aussi le cas du « Zeus » persan, comme il est dit ci-dessus. La pensée primitive conçoit le ciel comme très rapproché de la terre.

nombreux les témoignages d'une conception célestiale de Jahvé, il y a lieu à se demander si une assimilation du dieu d'Israël au dieu suprême du ciel de la religion des souverains Achéménides[1] ne s'est pas développée sur la base de la conception ancienne et originaire de Jahvé comme dieu du ciel. Dans les *Psaumes* les traits ouraniques reviennent plus fréquents qu'ailleurs dans les glorifications de Jahvé. — Ce n'est même pas jusqu'au Nouveau Testament où ne retentisse, dirait-on, un écho lointain de la conception naturiste primitive dans la notion du *Père qui est aux cieux*, du Seigneur dont le ciel est le trône et la terre est un escabeau sous ses pieds (*Matth.* 5, 34 sv.), qui se manifeste à travers les générations en envoyant les pluies et les saisons fruitières (*Act.* 14, 17), qui fait surgir le soleil et descendre la pluie sur les justes comme sur les méchants (*Matth.* 5, 45).

Il y a donc une essentielle identité de nature entre les dieux uniques des différents monothéismes en tant qu'ils ont tous été d'abord des dieux du ciel. C'est de cette nature même que dépend en premier lieu la fortune exceptionnelle de ces dieux. C'est parce que le ciel est parmi les éléments de la nature le plus apte à réveiller dans l'homme l'idée d'une grandeur, d'une majesté, d'une sublimité incomparables, que les dieux du ciel se prêtaient d'une façon unique à être choisis pour réaliser l'idéal d'une divinité unique et suprême. C'est par effet de l'action bienfaisante de la pluie, dont la vie végétale — et par conséquent toute la vie — dépend, que les mêmes dieux sont des créateurs par excellence. C'est parce que la voûte du ciel sans borne s'étend jour et nuit sur la terre entière à jamais, qu'ils sont éternels et infinis. C'est aussi pour la même raison qu'ils sont omniscients, car rien ne peut leur échapper : *Ahura Mazda* est par son nom même « l'esprit qui connaît »[2]; de même, *Allah* voit et entend tout, et par conséquent il est

1. Cf. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, 121, suiv.
2. *Ibid.*, 21, 51 suiv.

regardé comme le témoin des serments et des traités[1]. De même, le Seigneur, qui nourrit les oiseaux du ciel et fait croître les herbes dans les champs, connaît aussi (l'association dans le même passage n'est, peut-être, pas sans valeur) les besoins des hommes (*Matth.*, 6, 28-30).

Il est à remarquer que l'importance de l'élément ciel dans la formation du monothéisme a été reconnue même par Edw. Tylor, tout dominé qu'il était pourtant par le principe animiste qui formait le centre de son système : pour Tylor le dieu unique du monothéisme n'était dans beaucoup de cas que l'esprit du ciel (dans d'autres, l'esprit du soleil)[2].

Tandis que dans le système tylorien c'est à l'animisme, comme point de départ de l'évolution religieuse entière, qu'est ramené le monothéisme, d'autres ont préféré en demander l'explication au naturisme. Pour Renan c'était le désert qui par son uniformité monotone aurait suggéré l'idée d'une divinité unique[3]. Max Müller, à un point de vue tout à fait différent, donnait la préférence au ciel comme élément naturiste qui aurait joué un rôle dans la formation du monothéisme[4]. Max Müller donnait dans sa philosophie générale de la religion trop d'importance à la notion d'infini[5] pour que la place qu'il faisait à l'élément ciel dans la formation du monothéisme puisse le faire apparaître comme partisan d'une explication naturiste et matérialiste de la religion. De même Renan, tout en demandant l'explication du monothéisme à la suggestion naturelle du désert, crut devoir admettre aussi la présence et l'action d'un facteur

1. Cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], Berlin 1897, 223 sv. Brockelmann, Archiv für Religionswiss. 21, 1922, 114.

2. E. B. Tylor, *Primitive Culture* II[2] 334. — Analoguement pour Fritz Schultze (*Der Fetischismus*, Leipzig 1871, cité par K. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, II 458), le ciel diurne était le plus élevé des fétiches, donnant lieu, à son tour, à l'idée d'un esprit unique et suprême.

3. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*[2], Paris 1858 ; *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*. Paris 1859.

4. Max Müller, *Semitic monotheism* (1860), dans *Chips from a German workshop*, I, 342-380 ; *Introduction to the science of religion*. London, 1873.

5. Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion*... London 1880.

subjectif, c'est-à-dire d'une disposition au monothéisme qui aurait été inhérente à l'esprit sémitique comme tel.

Ce que l'on trouve au fond de ces systèmes, si différents qu'ils soient l'un de l'autre, c'est la difficulté qu'il y a à admettre que la donnée naturiste — soit le désert, soit le ciel — puisse à elle seule engendrer, d'une façon presque méchanique, la notion d'un Dieu unique. C'est à un point de vue en quelque sorte analogue — bien que différent sous d'autres respects — que nous nous plaçons quand nous insistons sur le fait que le monothéisme ne se forme pas sans un concours exceptionnel de facteurs et de circonstances favorables. Seulement, ces circonstances et ces facteurs ne revêtent pour nous aucun caractère de nécessité subjective : ils ne sont pas donnés *a priori*, soit dans le génie d'une race privilégiée, soit dans la nature de l'esprit humain en général. Ils appartiennent au domaine de l'esprit, mais de l'esprit en tant que développement, c'est-à-dire de l'histoire.

La présence d'une croyance à un dieu du ciel est donc, à ce qu'il paraît, une condition nécessaire pour la formation du monothéisme au propre sens du mot : elle n'en est pas la condition suffisante. Zoroastrisme à part, les grandes formations monothéistes que connaît l'histoire (voilà le fait incontestable que l'on trouve au fond du paradoxe ethnique de Renan) sont bien autant de créations sémitiques. Cela n'empêche qu'il y ait eu des peuples sémitiques qui sont restés toujours polythéistes. Si *Baal Šamaïn* des Cananéens, si *El Eljon* des Phéniciens, si *Anu* des Babyloniens — autant de dieux du ciel — ne sont pas devenus les dieux d'une religion monothéiste, chacun chez son peuple respectivement, comme cela est arrivé au contraire à *Jahvé* chez les Israélites, à *Allah* chez les Arabes, cela tient aux raisons mêmes qui ont conditionné l'histoire, voir la vie entière, de chacune de ces nations. Toujours est-il — et c'est une constatation de tout première importance à faire — qu'*Anu* et ses analogues ont eu dans les religions polythéistes des peuples respectifs une situation éminente et élevée, qui dépend elle aussi de leur nature céleste. *Jahvé* et *Allah* d'un côté,

de l'autre *Baal Šamain*, *El Eljon*, *Anu* — autant de dieux suprêmes, autant de dieux du ciel à l'origine — nous permettent d'entrevoir l'existence (à une époque protosémite?) d'une religion au sein de laquelle le dieu du ciel aurait été l'élément le plus important.

De même, bien que les Iraniens soient la seule nation aryenne qui ait donné lieu à une formation monothéiste, cependant l'idée d'un dieu du ciel est commune, à ce qu'il paraît, à tous les peuples aryens en général[1]. Au dieu céleste iranien d'où Zarathustra a tiré son Dieu unique *Ahura Mazda* correspondent, en effet, non seulement le *Varuṇa* védique et le *Dyâus* pré-védique, mais aussi le *Zeus* des Grecs, le *Jupiter* des Latins, le *Tiu* des Germains, le *Perun* des Slaves, le *Perkunas* des Lituaniens : autant de dieux du ciel de même que celui que les Persans polythéistes adoraient au sommet des montagnes (v. p. 203). Toujours est-il que ces différents dieux occupent eux aussi, chacun au sein de la religion polythéiste du peuple aryen à qui ils appartiennent respectivement, le rang le plus élevé : ils sont en général les dieux suprêmes, les pères, les maîtres des autres dieux. C'est bien le ciel, comme nous le disions tout à l'heure à propos des dieux uniques, qui est parmi les objets de la nature entière l'élément le mieux apte à réaliser l'idée d'une supériorité soit absolue soit relative.

Max Müller, qui possédait à un degré trop développé ce qu'on pourrait appeler le *sens du mythique* pour ne pas avertir l'importance capitale de l'élément ciel dans les croyances des différents peuples, ne manqua pas, dans son *Essai* dédié au monothéisme selon Renan[2], de dresser aussi une liste de dieux du ciel appartenant à plusieurs peuples de la famille dite « touranienne »[3]. Il est vrai qu'on ne connaît aucun peu-

1. Pour les différentes destinées qui étaient réservées au dieu du ciel chez les Aryens et chez les Sémites, voir Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* I³ (1913), p. 866 suiv.

2. Max Müller, *Semitic monotheism* (1860), dans *Chips from a German workshop* I. London, 1868, 342-380 (en traduction française par G. Harris : *Le monothéisme sémitique*, Paris, 1872).

3. Cf. Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 867.

ple de cette famille chez qui un ancien dieu du ciel soit devenu le Dieu unique, étant donné qu'aucun de ces peuples n'est sorti du polythéisme et n'est parvenu au monothéisme, si ce n'est par conversion, soit au christianisme, soit à l'islamisme[1]. C'est ainsi que la religion nationale, traditionnelle et officielle des Chinois est toujours restée — de même que celle des Japonais — polythéiste, et elle l'est encore maintenant. Mais voilà qu'à la tête du polythéisme chinois nous rencontrons encore un dieu du ciel, dans la figure de *T'ien*, le « Ciel », personnifié et adoré sous le nom de *Shang-Ti*, le « Maître d'en haut », « le Seigneur Souverain »[2]. Il y a, à vrai dire, un dicton chinois très intéressant qui dit : « puisqu'il n'y a qu'un seul ciel, comment pourrait-il y avoir plusieurs dieux?». Max Müller, qui reporte cette sentence[3], ne dit pas d'où il l'a tirée. Nous pensons ne pas trop nous écarter de la vraisemblance en y voyant en tous cas l'expression d'une tendance monothéisante, d'origine probablement spéculative, de même nature que celles qui se manifestèrent d'une façon analogue au sein d'autres religions polythéistes anciennes[4]. Il est intéressant de voir cette tendance monothéisante s'appliquer, aussi en Chine, au ciel : de même chez les Babyloniens c'est *Anu*, dieu du ciel, que la spéculation sacerdotale a placé en tête de la triade divine la plus élevée

1. A signaler aussi la pénétration du mazdéisme an Asie Centrale et en Extrême-Orient : R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, 228.

2. Il est intéressant de rappeler à ce point la controverse qui se débattit dans le monde catholique au XVIIe et XVIIIe siècle, au sujet de l'emploi des noms indigènes *Tien*, *Shang Ti* pour désigner le Dieu chrétien à l'usage des Chinois. En vain les Jésuites, qui les employaient depuis les débuts de leur établissement en Chine, s'en appelèrent au caractère élevé du Dieu chinois, si élevé qu'on était, semblait-il, autorisé à y voir un reflet de l'idée divine révélée. Rien ne pouvait effacer de la figure de *Tien*, et d'autant moins de son nom, les traits d'un naturisme ouranique trop évident. Le nom, en qui se cachait le danger d'une assimilation synthétique suspecte, fut défendu par le Pape, qui condamna la thèse des Jésuites. — Cf. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916, 224 suiv.

3. Max Müller, *Introduction to the science of religion*, London, 1873 (traduct. ital. de G. Nerucci, *Quattro Letture d'introduzione alla scienza delle religioni*, Firenze 1874), 3e lect.

4. Voir plus haut a. p. 195.

de la gérarchie du panthéon national[1]; et chez les Grecs c'est *Zeus*, encore un ancien dieu du ciel, dont la spéculation philosophique a fait presque le symbole de la nation abstraite du divin.

La conclusion très remarquable que l'on tire de tout cela, c'est que, de même que les dieux uniques des religions monothéistes sont, selon toute vraisemblance, des dieux du ciel, de même les dieux suprêmes de beaucoup de religions polythéistes de l'antiquité et de nos jours sont aussi des dieux du ciel, et que c'est encore à des dieux du ciel que s'appliquèrent les courants monothéisants qui se manifestèrent parfois au sein des différentes religions polythéistes.

III

A ce point il nous reste à faire une dernière constatation de la plus grande importance : elle vient compléter notre tableau d'un côté qui restait en dehors de l'horizon des recherches antérieures, soit de Max Müller soit d'autres savants. C'est que la croyance à un être suprême localisé dans le ciel et agissant dans les phénomènes célestes et météoriques, on la rencontre aussi chez les non-civilisés actuels de tous les continents. Les documents de cette croyance je les ai réunis en quantité considérable (je ne prétends aucunement les avoir tous registrés, j'aurais même déjà plusieurs adjonctions à faire) dans le volume que j'ai mentionné en commençant. Il est le premier d'un ouvrage d'ensemble en trois parties, où je me propose d'exposer en détail le développement et les conclusions de mes recherches sur le monothéisme, en réservant le deuxième Volume à l'étude des dieux suprêmes des religions polythéistes et le troisième à l'étude des dieux uniques des religions mono-

1. La même chose se vérifie, paraît-il, chez les Hittites, à propos de leur dieu *Sutekh*. Chez d'autres peuples, par exemple les Égyptiens, le dieu du ciel a été supplanté, comme dieu suprême, par le dieu du soleil. Pour les traces d'une croyance à un dieu du ciel chez les Égyptiens, voir Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*[2], Paris, 1912, 72 suiv.

théistes. Si j'ai commencé par là mon travail, si je l'ai conçu d'après un plan et dans un ordre qui est donc justement l'inverse de celui que j'ai choisi pour mon exposé actuel, c'est en premier lieu parce que dans les idées des non-civilisés relatives à un être céleste survit, en quelque sorte, du moins en partie, une forme extrêmement ancienne de la dite croyance ; c'est aussi parce que le point de départ de mes recherches personnelles a été une découverte ayant trait au domaine des religions des non-civilisés, j'entends la découverte d'Andrew Lang relative à l'existence de la notion d'un être suprême chez certaines populations de l'Australie[1].

L'intuition de Lang, j'entends l'interprétation originelle donnée par lui à un ensemble de faits déjà registrés par les ethnologues, mais presque inutilisés avant lui, eut beaucoup de peine à s'imposer à l'attention des savants. Ce ne fut qu'à la suite de plusieurs observations analogues et concordantes qu'elle réussit à prendre pied vis-à-vis du scepticisme de Tylor et de plusieurs autres savants, qui ne parvenaient pas à se débarrasser entièrement du soupçon — jusqu'à un certain point d'ailleurs justifié — que les prétendus êtres suprêmes n'étaient dus qu'à des idées chrétiennes ou musulmanes pénétrées chez les non-civilisés[2]. D'autre côté la thèse de Lang s'est trouvé exposée à des conséquences non moins dangereuses dans le sens opposé, c'est-à-dire à cause de l'exhaltation de partisans trop zélés qui, en allant au-delà de la pensée de Lang, n'ont pas hésité à voir dans les êtres suprêmes des non-civilisés les représentants énormément attardés d'un monothéisme primordial.

1. A. Lang, *The making of Religion*, London, 1898 (3e édit. 1909) ; *Magic and Religion*, London, 1901, 69, 225 ; *Man*, 1902, n° 77 ; *Myth, ritual and religion*, I², London, 1906, 320 suiv.

2. E. B. Tylor, *On the limits of savage religion*, Journal of the R. Anthropological Institute, 21, 1892, 283 suiv. — Cf. Lang, *Are savage gods borrowed from Missionaries?*, Nineteenth Century, 45 (1899), 132-144. — Même dans une œuvre récente de consultation (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, [Tübingen 1913], 824), on lit : « Die vage Idee eines guten Gottes, die, praktisch unverwertet, in den verschiedensten Weltgegenden... auftaucht, wer will feststellen, ob sie nicht überall eine Frucht der Berührung mit gottesgläubigen Menschen ist, Muhammedanern oder Christen? »

A ces exagérations s'opposa E. Sidney Hartland, en ramenant très judicieusement la croyance aux êtres suprêmes à des proportions plus modestes, ne dépassant pas les cadres de la mentalité et de la civilisation primitives[1]. Cela n'empêcha pas au p. W. Schmidt de construire sur la base de l'intuition de Lang et à l'aide d'une étude très large et d'une discussion très détaillée des données de l'ethnologie, en premier lieu de l'ethnologie religieuse, une théorie d'ensemble sur l'origine de l'idée de Dieu[2], d'après laquelle le monothéisme (loin d'être le résultat soit d'une évolution soit d'une révolution religieuse) se placerait aux débuts mêmes de l'histoire humaine, en étant la forme première et originairement unique de la religion.

Le p. Schmidt est cependant presque seul à soutenir sa thèse du monothéisme primordial absolu[3]. En effet, tandis que l'on a vu et l'on voit augmenter de plus en plus le nombre des savants qui, en se dégageant du scepticisme de Tylor, admettent plus ou moins explicitement l'existence, l'originalité, la primitivité de la croyance aux êtres suprêmes (je nommerai des savants de spécialisation très différente comme L. von Schröder, P. Ehrenreich, E. Durkheim, G. Foucart, J. H. Leuba, N. Söderblom, R. Otto, A.-A. Goldenweiser, K. Th. Preuss, C. Brockelmann)[4], aucun d'eux ne va jusqu'à

1. E. Sidney Hartland, *The* high gods *of Australia*, Folk-Lore 9, 1898, 290 suiv. ; *Australian Gods*, Folk-Lore, 10, 1899, 16 suiv. — Cf. *Transactions of the IIII International Congress for the history of religions* (Oxford 1908), I, 23 suiv.

2. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee : eine historisch-kritische und positive Studie*, I, (historisch-kritischer Teil), Münster i. W. 1912 ; Cf. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

3. Je fais abstraction des nombreuses adhésions qu'il a trouvées dans les milieux visant à une conciliation entre la révélation et la science.

4. Leo von Schröder, *Ueber den Glauben an ein höchstes Wesen bei den Ariern*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 19, 1905, 1 suiv. ; *Arische Religion*, I (Einleitung : *Der altarische Himmelsgott, das höchste gute Wesen*), Leipzig, 1914. — P. Ehrenreich, *Götter und Heilbringer*, Zeitschrift für Ethnologie, 38, 1906, 536 suiv. ; *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910, 79 ; — E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 415 ; — G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912, 321 suiv. ; — J. H. Leuba, *A psychological study of religion*, New York 1912, 109 suiv. (trad. franç. : *La psychologie des phénomènes religieux*, Paris,

accepter la thèse du monothéisme primordial. Comme on le voit, les positions du scepticisme et de l'exhaltation sont désormais abandonnées, et l'accord tend à s'établir sur une position équilibrée et moyenne. C'est à cette position que je me rallie aussi. Je crois en effet : 1° que les êtres suprêmes appartiennent à la croyance originelle et primitive des non-civilisés ; 2° qu'ils n'autorisent aucunement à admettre l'existence d'un monothéisme primordial.

En plus je crois : 3° que les êtres suprêmes des non-civilisés sont par leur nature des êtres célestes. Ce point a trait, comme on le voit, à l'interprétation des données plutôt qu'aux données en elles-mêmes. Lang, qui eut toujours un certain scrupule à qualifier les êtres suprêmes comme dieux[1], préféra y voir des *All-Fathers*, des Pères universels[2], en accentuant surtout leur caractère de créateurs et en négligeant le côté naturiste de leur figure. De même pour Söderblom (suivi par Brockelmann) les êtres suprêmes des non-civilisés ne sont que des *Urheber*, des Auteurs ou Facteurs primordiaux, dont l'idée se serait formée dans la pensée des primitifs par le besoin inné dans l'homme de s'expliquer le pourquoi des différentes choses et ensuite, par extension, le pourquoi du monde entier[3]. Ce serait donc à l'idée de cause que reviendrait le rôle capital dans la formation de la croyance aux êtres suprêmes chez les non-civilisés.

Je ne peux pas partager cette opinion. Il y a, à bien regarder, dans les figures des êtres suprêmes en général, trop de traits naturistes, dont leur prétendue origine logique ne saurait donner une explication satisfaisante. Ces traits

1914, 125 suiv.) ; — N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916, 151 ; — R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917, 160 suiv. ; — A. A. Goldenweiser, *Early Civilisation*, New-York, 1922, 211 suiv. ; — K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914, 60 ; *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, Psychologische Forschung, 2, 1922, 161 suiv ; — C. Brockelmann, *Allah und die Götzen*, Archiv für Religionswissenschaft, 21, 1922, 120.

1. A. Lang, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI (1913), art. « God », p. 243.

2. A. Lang, *All-Fathers in Australia*, Folk-Lore, 16, 1905, 222.

3. N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 178 suiv.

sont d'un relief si vif et d'une fraîcheur si frappante qu'il faut, à mon avis, renoncer à toute compréhension de la mentalité primitive pour ne pas y voir des données primaires et immédiates. La pluie, le tonnerre, la foudre, l'éclair, le vent, la tempête, la grêle, le bon et le mauvais temps, l'arc-en-ciel, la nuit et le jour, l'aurore, les étoiles, la Voie Lactée, les nuages aux couleurs changeantes, la rosée, le brouillard, la sécheresse (tout cela ressort des matériaux que j'ai réunis dans mon 1er volume)[1], voilà ce qui revient sans cesse et d'une façon variée mais constante dans les figures des êtres suprêmes : voilà ce qui ne peut pas avoir été tiré par voie déductive et analogique de l'idée abstraite de cause, ni même de la notion première d'un être créateur, d'un *All-Father*, d'un *All-Maker*, etc. C'est, au contraire, l'activité créatrice qui, de même que les autres fonctions et qualités le plus souvent assignées aux êtres suprêmes, y comprises celles de nature « morale », se laisse ramener tout simplement à la donnée naturiste fondamentale, primitive et originaire, c'est-à-dire à la nature ouranique formant le fond des figures des êtres suprêmes. C'est en effet de l'activité météorique que descend la qualité de créateurs, qui est commune aux êtres suprêmes, étant donné qu'ils sont en premier lieu des dateurs de pluie, et par conséquent des fécondateurs, des auteurs de la vie végétale, et, par extension, de la vie toute entière, dont ils peuvent aussi bien se faire éventuellement les destructeurs, en envoyant les malheurs qui affligent l'humanité, comme la sécheresse, et — toujours par analogie — la stérilité, la maladie et la mort[2]. C'est parce que le ciel est, en quelque sorte, immanent dans le temps que les êtres suprêmes des non-civilisés vieillissent mais ne meurent pas (voilà à quoi se réduit leur éternité);

1. Voir la récapitulation finale à p. 349 suiv.

2. C'est pourquoi, si tel être suprême est censé présider à la naissance des enfants (en particulier des jumeaux : R. Pettazzoni, *Dio : Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, 204, n. 4, 242 n. 1), ou si de tel autre on croit qu'il a envoyé la mort parmi les hommes (Cf. Preuss, Psychologische Forschung 2, 1922, 165), ces traits ne peuvent rien prouver contre la nature ouranique des êtres suprêmes en question.

c'est parce que le ciel est aussi immanent dans l'espace que les êtres suprêmes (tout à fait comme les dieux des religions monothéistes)[1] voient et entendent tout, sans que rien ne leur échappe[2], et par conséquent on les invoque comme témoins dans les serments que l'on prête et dans les traités que l'on conclut, en attendant d'eux une sanction contre les parjures et les traîtres, sanction qui se manifeste elle aussi — chose très remarquable — par une action météorique[3]. C'est donc la vie même, extrêmement variée, du ciel qui se reflète d'une façon concrète et, pour ainsi dire, corporelle, dans les différentes figures des êtres suprêmes des non-civilisés : c'est de la sphère de la pensée mythique plutôt que de la sphère logique de la causalité qu'ils sont sortis, en tant qu'ils sont des personnifications du ciel[4].

1. Voir plus haut à la page 204 sv.

2. Est-ce sérieux d'objecter, comme le fait le P. Schmidt (*Anthropos*, 1921-22 1046), que le ciel n'est pas toujours voyant, étant donné qu'il est parfois voilé par le brouillard et par les nuages? ou bien que l'ouranisme ne peut pas suffire à expliquer la connaissance — parfois attribuée à l'être suprême — de ce qui se passe dans la pensée des hommes? Et pourquoi pas? L'extension du sensible à l'intelligible n'a en soi rien d'invraisemblable : qu'il suffise de rappeler le passage de *vid-* « je vois » à οἶδα « je sais ». Ces apories et d'autres pareilles (p. ex. : comment un être qui est lui-même exempt de la mort peut-il envoyer la mort parmi les hommes? ou bien : comment un être dont l'endroit où se produisent les phénomènes météoriques est la demeure, pourrait-il être lui-même une personnification de ces phénomènes [Schmidt, *l. a.* 1041]?) accusent une rigidité d'esprit, un manque absolu de cette élasticité mentale qui paraît être une condition *sine qua non* pour comprendre un méchanisme psychologique si mobile et si variable comme celui de la mentalité primitive.

3. Si la sanction est parfois (le p. Schmidt, Anthropos 1921-22, 1046, dit « le plus souvent », mais sans le prouver) exercée autrement que par des moyens météoriques, il ne s'agit là que de variations secondaires. Si une valeur morale est attribuée aux phénomènes météoriques, il s'agit d'une interprétation subjective se ramenant au procédé général de la personnification : c'est la moralité tribale primitive qui se reflète dans la façon dont est représenté l'être suprême ; toujours est-il que l'être suprême est conçu comme moral par rapport à son omniscience, c'est-à-dire à son omnivoyance, qui n'est à son tour qu'un aspect particulier de sa nature ouranique. Parfois l'être suprême apparaît moralement indifférent (p. ex. : il pleut pour les bons comme pour les mauvais, etc.) : cette indifférence, loin de représenter une difficulté (Schmidt, *l. c.* 1046), ne fait que confirmer la nature ouranique des êtres suprêmes dont elle est en quelque sorte un reflet et une reminiscence.

4. L'existence d'une activité logique en général chez les hommes les plus pri-

Je ne suis pas, d'ailleurs, le seul à croire qu'on ne peut pas faire abstraction de l'élément ciel si l'on veut expliquer les êtres suprêmes des non-civilisés. Leur nature essentiellement ouranique n'a pas échappé, par exemple, à M. Preuss («...der Nachthimmel oder der Taghimmel oder die Vereinigung von Beiden »[1]) ; il est aussi disposé à y voir des personnifications. Il est vrai qu'en soumettant dernièrement[2] à une pénétrante analyse un ensemble de données relatives à plusieurs êtres suprêmes de différentes populations de l'Amérique Centrale et Méridionale (Kágaba, Uitoto, Cora, anciens Mexicains, Botocudos), il a précisé son opinion dans le sens que les êtres suprêmes en général seraient en premier lieu des « incorporations » (*Verkörperungen*) de l'univers entier[3] sous la forme de différents êtres (aussi bien masculins que féminins) qui auraient été en suite localisés dans le ciel et

mitifs est hors de cause. Qu'elle ait été même plus développée que l'activité mythique chez les primitifs les plus anciens, le p. Schmidt croit pouvoir l'affirmer (*Anthropos*, 1921-22, 1009). Je n'en sais rien : je crois que la proportion est difficile à établir. Même si l'être suprême était une personnification de l'idée de cause (« in all primitive speculation... the cause is always considered as the parent and the effect as the child » : Powell, *American Anthropologist*, N. S. 2, 1900, 9), il rentrerait, en tant que personnification, dans la sphère de l'activité mythique (Cf. A. Lang, *Myth, ritual and religion*, I², 3 : « it may, of course, be argued that the belief in a Creator is itself a myth) : seulement, dans ce cas, il resterait à expliquer la présence de l'élément ouranique dans les figures des êtres suprêmes. C'est cette présence qui nous force d'y voir des personnifications du ciel. D'après le p. Schmidt (*Anthropos*, 1921-22, 1049) ce seraient tous les différents éléments de la civilisation — pyschologiques, linguistiques, mythologiques, sociologiques, voir même économiques et ergologiques — qui seraient en jeu et concourreraient, en quelque sorte, à la formation des figures des êtres suprêmes. Cela est vrai, mais seulement par rapport à la forme de la personnification : la matière est toujours la même, c'est le ciel ; le ciel est l'objet unique et constant dont le sujet tire des figures toujours différentes, parce qu'il s'y reflète lui-même avec ses différences infiniment variées selon les milieux, les époques, les races, les conditions culturelles, etc. (d'où les êtres suprêmes féminins, ou en figures d'animaux, etc.).

1. K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, 60, cp. *Archiv für Religionswissenschaft*, 17, 1914, 548.

2. K. Th. Preuss, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, Psychologische Forschung, 2, 1922, 161-208.

3. La même idée — mais du point de vue de la conception logique et causale — est formulé par le savant hollandais A. W. Nieuwenhuis, *De Mensch in de Werkelijkeid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst*, Leiden, 1920, 30 suiv. (« de wereld als geheel »). Cf. Ehrenreich, *Allgem. Ethnol.*, 78.

conçus comme des dieux du ciel par le fait que le ciel est la partie de l'univers la plus vaste et la plus compréhensive. C'est donc une conception des êtres suprêmes absolument mythique (et religieuse en tant que mythique) que M. Preuss oppose à une conception causale, logique, non mythique (et religieuse en tant que non mythique), telle que celle de Lang, de Söderblom et — en partie du moins — du p. Schmidt.

Seulement, à mon avis, la localisation dans le ciel et en général la présence des traits ouraniques dans les figures des êtres suprêmes, loin d'être les produits d'une détermination secondaire, sont des données absolument primaires, immédiates, inhérentes à la nature essentielle des êtres suprêmes. C'est ce qui ressort d'ailleurs de l'examen même des êtres suprêmes étudiés par M. Preuss, étant donnée la quantité des traits ouraniques qu'on rencontre dans leurs figures en général, tandis que pour un du moins d'entre eux, l'être suprême des Botocudos, Preuss lui-même est forcé d'avouer que les traits de créateur du monde (donc d'incorporation du monde) lui font défaut[1].

L'importance de l'élément ouranique et météorique dans les figures des êtres suprêmes a été signalée d'ailleurs, bien que d'une façon occasionnelle et partielle, aussi par d'autres savants, p. es. par M. W. Foy[2] et M. A. van Gennep[3]. L'on dirait donc que la constatation de la nature céleste des êtres suprêmes des non-civisés, de même que leur explication mythique, est en marche ; j'espère que mes recherches vaudront à l'établir d'une façon définitive. Il y a plus. L'on dirait que quelques-unes, même, des idées générales qui

1. Preuss, *Psychologische Forschung*, 2, 1922, 205 : « Dieser Gott trägt die unverkennbaren Züge eines höchsten Wesens, obwohl ihm weder eine Welt- und Menschenschöpfung noch die Verleihung des Kults an die Menschen nachgesagt wird. » — Il y a d'ailleurs, paraît-il, d'autres êtres célestes qui ne sont pas des créateurs, tels *Altjira* et *Tukura* : Cf. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 121 suiv. — L'activité créatrice est, au contraire, particulièrement accentuée dans les êtres suprêmes des Californiens.

2. Cf. W. Foy, *Archiv für Religionswissenschaft*, 15, 1912, 494.

3. A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris (1906), Introduct. p. CXVI.

jouent un rôle capital dans ma théorie sont déjà en l'air. C'est, par exemple, un spécialiste de l'ethnologie nord-américaine bien connu par ses recherches sur les Indiens du Pacifique[1], M. Swanton, qui s'exprime textuellement comme ça[2] : « Même dans le cas de notre monothéisme actuel, il y a lieu à poser la question s'il ne repose pas sur une croyance à un dieu-ciel remontant aux époques les plus reculées de la religion humaine et n'ayant subi qu'un seul changement dans le sens d'une importance toujours plus grande et d'une spiritualisation toujours plus approfondie ». C'est bien vers une conclusion de même genre que se trouve orienté l'ensemble de mes recherches, dès que pour moi les êtres suprêmes des non-civilisés se placent, par leur nature ouranique, sur le même plan que les dieux suprêmes des religions polythéistes et que les dieux uniques des religons monothéistes.

Plusieurs rapprochements partiels entre les êtres suprêmes des non-civilisés actuels en général et les dieux suprêmes de telle ou telle religion historique (ou préhistorique) ont été déjà faits d'ailleurs par d'autres savants : c'est ce qu'ont fait par exemple v. Schröder par rapport au dieu-ciel des Protoariens[3], Söderblom par rapport à *T'ien Shang Ti* des Chinois et à *Elohim*[4], Brockelmann par rapport à *Allah*[5]. Je crois qu'on peut généraliser : il y a lieu, je crois, à remplacer le point de vue empirique par une conception plus systématique. En d'autres termes, je vois se dessiner ici, comme dans bien d'autres faits de l'histoire de la civilisation en général et de la religion en particulier[6], une ligne de développement : une ligne dont les êtres suprêmes

1. Cf. ma *Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, 263 suiv.

2. John R. Swanton, *Some anthropological misconceptions*, American Anthropologist, N. S. 19. 1917, 466.

3. L. von Schröder, *op. cit.* (v. la dernière note 4 à p. 211).

4. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 297 suiv. Tout à fait différents seraient, d'après Söderblom, la formation et le caractère de *Jahvé* : les deux noms divins correspondraient à des conceptions absolument indépendantes à l'origine.

5. *Archiv für Religionswissenschaft*, 21, 1922, 99 suiv.

6. Cf. R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924).

des non-civilisés actuels représentent les débuts, et qui, en partant de ces débuts, s'est développée à travers les dieux suprêmes des religions polythéistes pour aboutir aux dieux uniques des religions monothéistes. Ce sont des anciens êtres célestes, tels que nous les rencontrons à l'état de survivances chez les non-civilisés actuels, qui sont devenus, à des époques immémorables, les dieux (du ciel) suprêmes de religions polythéistes (sauf à y être remplacés par d'autres différents dieux au cours de l'histoire des religions respectives) ; ce sont à leur tour des anciens dieux (du ciel) suprêmes de religions polythéistes qui, par un concours exceptionnel de circonstances favorables, sont devenus, à une époque parfois très ancienne, parfois plus rapprochée de nous, ou même tout à fait historique, les dieux uniques des religions monothéistes.

Ce n'est donc pas à la base initiale de l'histoire religieuse que nous rencontrons le monothéisme, mais au bout d'un très long développement. Ce n'est même pas, à proprement parler, la croyance à un être céleste — condition nécessaire pourtant, à ce qu'il paraît[1], pour la formation du monothéisme — qui ait droit à être placée aux tout premiers débuts de la vie religieuse de l'humanité[2]. Cela n'empêche que la croyance à un être céleste soit très très ancienne, qu'elle soit une des plus anciennes croyances religieuses, ce qui n'est pas sans rapport, peut-être, avec sa diffusion

1. Voir plus haut, à p. 206.

2. Le p. Schmidt donne beaucoup d'importance (Anthropos, 1921-22, 1011) au fait que ce seraient justement les populations ethnologiquement les plus primitives (d'après lui les Pygmées en premier lieu, les Australiens du sud-est, les Andamanais, les Ainus, les Californiens du centre, les Gez du Brazil oriental, les Fuégiens) chez qui l'on trouverait déjà développée la croyance à un être suprême. Il ne faut pas oublier qu'il y a pourtant des populations du moins autant primitives où l'on a pas trouvé trace de la dite croyance : tels les Tasmaniens (Cf. R. Pettazzoni, *Religiosità dei Tasmaniani*, Rivista di Antropologia, 20, 1916), les Kubus, les Weddas (*Formaz. e svil. del monot.* I, 38 suiv., 86, 114, 139, 363). Pour les Pygmées, à part la question de leur exacte position ethnologique, il est intéressant de remarquer que d'après Preuss (qui cite Ankermann) il n'y aurait pas de témoignages probants de leur croyance en un être suprême (*Psychologische Forschung*, 2, 1922, 164).

presque universelle et sa présence chez les peuples les plus différents par race et par civilisation. Au delà des époques mêmes de la préhistoire, à qui nous font remonter les croyances comparées des familles sémitique, aryenne, « touranienne », nous entrevoyons l'existence d'une humanité encore plus ancienne, et qui pourtant paraît avoir déjà possédé la notion d'un être céleste, dont le souvenir s'est perpétué et conservé jusqu'à nous parmi ce qui de ces civilisations tout-à-fait primitives survit chez les non-civilisés actuels.

IV

De l'exposé que je viens de faire il ressort, je crois, suffisamment quelle est la méthode que j'emploie dans mes recherches. Cette méthode, on pourrait l'appeler intégrale, en tant qu'elle est fondée, plus que sur le simple rapprochement, sur l'intégration réciproque des deux domaines de l'ethnologie religieuse et de l'histoire religieuse, dont la séparation absolue ne peut qu'engendrer, à mon avis, un dualisme dangereux pour la science.

C'est pourquoi, tout en gardant en général une position assez indépendante et, si l'on veut, eclectique[1], je ne saurais regarder qu'avec sympathie le programme d'une école comme celle qui s'appelle *kultur-historisch*[2], qui, par l'élimination des deux catégories des peuples historiques et des peuples prétendus « sans histoire », par la réduction de l'ethnologie à l'histoire de la civilisation, et par conséquent de l'ethnologie religieuse à l'histoire des religions, concourt à réaliser cette unité qui est l'idéal même de nos études. D'une sympathie purement théorique en descendant aux applications pratiques, je n'ai pas manqué, dans mon 1er volume, d'utiliser certains résultats de la dite

1. Cf. la théorie que j'ai développée au sujet des mystères du monde ancien : R. Pettazzoni, *I Misteri : saggio di una teoria storico-religiosa* (*Storia delle religioni*, 7). Bologna, 1924.

2. F. Gräbner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911 ; Cf. W. Schmidt, *Die kultur-historische Methode in der Ethnologie*, Anthropos, 6, 1911, 1010 suiv.

école qui me paraissaient, tant que je peux en juger, assez établis[1]. Il y a plus. Je crois qu'en adoptant les plans et le système de travail de l'école des *Kulturkreisen* on peut parvenir à établir la position historico-culturelle de tel ou tel être céleste par rapport à tel ou tel autre, par exemple la dépendance de *Rangi*, le ciel, polynésien — constamment associé à *Papa*, la Terre — du couple correspondant dans les mythologies indonésiennes, et de ce dernier, à son tour, de l'ancien couple indo-aryen *Dyāus* et *Pṛthivī*[2].

Ce n'est donc pas par parti pris que j'ai renoncé à appliquer d'une façon systématique la méthode historico-culturelle dans mes recherches sur les êtres célestes des non-civilisés. C'est pourtant ce que le p. Schmidt me reproche de ne pas avoir fait[3]. J'aurais dû, à son avis, commencer par établir pour chaque figure d'être suprême les différentes couches mythiques qui s'y sont superposées par effet des différentes civilisations s'étant succédées sur place (la place où la croyance à un être suprême donné est localisée). Faute de ne pas avoir soumis préalablement à ce triage ethnologique les différents matériaux relatifs à chaque être suprême, j'aurais manqué de réaliser la condition qui seule aurait pu donner une valeur quelconque à mes résultats.

Or il est d'abord évident, je crois, que ce travail de pure ethnologie, appartenant en propre au domaine des ethnologues, je n'aurais pu l'entreprendre moi-même qu'à condition de renoncer à ma propre tâche d'historien des religions. L'histoire des religions ne peut, en général, qu'utiliser les résultats de l'ethnologie de la même façon qu'elle utilise les résultats de toute autre science auxiliaire, au fur et à mesure qu'ils lui sont fournis par les spécialistes. Malheureusement, pour ce qui à trait aux êtres suprêmes des non-

1. P. ex. la non-priorité culturelle des Australiens du centre (Arunta, Loritja, etc.), vis-à-vis des Australiens du sud-est : *Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, 27 suiv.

2. Cf. R. Pettazzoni, *Dio*, I, 158, 171 suiv., 183 suiv.

3. P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee : eine weiterführende Ueberschau*, Anthropos, 16-17, 1921-22, 1041, suiv.

civilisés, l'application de la méthode historico-culturelle n'a été essayée jusqu'ici que pour un nombre assez restreint de figures et dans ces cas même avec des résultats pas trop encourageants. L'on peut constater, par exemple, au sujet des êtres suprêmes des Australiens, que certaines conclusions du p. Schimdt, réalisées d'après la méthode de l'école historico-culturelle, ne vont aucunement d'accord — même sur tel ou tel point d'importance capitale — avec les résultats à qui est parvenu un autre ethnologue des plus autorisés de la même école, M. F. Graebner, en travaillant sur les mêmes données et d'après les mêmes canons méthodologiques. Tel est le cas, par exemple, pour *Mungan-ngaua*, l'être suprême des Kurnaï du sud-est australien, qui d'après Schmidt remonterait à la plus ancienne des couches culturelles de l'Australie, tandis que pour Graebner il appartiendrait à une couche fort ancienne, mais qui ne serait pas la plus primitive[1]. C'est aussi le cas pour l'existence d'un être suprême chez les Tasmaniens, qui est affirmée par Schmidt, et niée d'une façon catégorique par Graebner[2].

Telle étant la situation, il y aurait lieu peut-être à se demander si la confiance du p. Schmidt en la bonté absolue et exclusive de sa méthode ne serait pas quelque peu exagérée. Cependant, ce n'est pas la méthode historico-culturelle en elle-même, ce ne sont aucunement les résultats autrement réalisés par l'emploi de cette méthode dans d'autres domaines de l'ethnologie, qui sont en cause ici : il s'agit simplement de son application particulière aux êtres suprêmes des non-civilisés en vue de tracer l'histoire ethnologique de chacun d'eux ; il s'agit, plus particulièrement encore, de la façon dont une telle application en a été faite par un savant donné. C'est en effet le p. Schmidt qui applique la méthode historico-culturelle aux êtres suprêmes par un procédé particulier, consistant non seulement à

1. Graebner, *Zur australischen Religionsgeschichte*, Globus, 1909, vol. 96, 377 svv. ; cf. Foy, *Archiv f. Religionswiss.* 15, 1912, 490 svv.

2. Graebner, *Globus*, 1909, vol. 96, 341 sv., 377 sv. ; vol. 97, p. 362 ; Cf. Foy *l.c.* ; R. Pettazzoni, *Religiosità dei Tasmaniani*, Rivista di Antropologia, 20, 1916.

1) décomposer la figure d'un être suprême donné en une pluralité d'éléments d'origine culturelle différente, correspondant à une succession de couches ethnologiques distinctes[1]; mais aussi à 2) éliminer tous les traits moins que nobles, moins qu'élevés, moins que purs, comme étant dus à des superpositions ultérieures et successives ; et à 3) démêler en fin un dernier résidu, qui serait le représentant de la première idée religieuse de l'humanité : l'idée d'un Dieu unique, Dieu de puissance et de justice. C'est bien en employant ce procédé assez personnel — du moins dans son 2e et son 3e point — que le p. Schmidt est parvenu à établir sa théorie, si peu suivie d'ailleurs[2], du monothéisme primordial ; c'est ce procédé qu'il recommande comme le seul valable dans cet ordre de recherches.

Or, que chaque être suprême ait une histoire ethnologique à lui, on peut, on doit même, l'admettre (toute difficulté de reconstruction à part). Mais il faut admettre aussi que le point de départ de l'histoire ethnologique respective n'a pas été nécessairement le même pour tous les différents êtres suprêmes, que tous ne remontent pas nécessairement à l'âge primordial de la vie religieuse de l'humanité, qu'il y en a des moins anciens à côté d'autres qui le sont davantage. « La même disposition psychique » — dit M. Preuss — « qui crée ces figures et les maintient en vie, demeure active aussi à des époques et à des endroits différents[3] ». Qu'il y ait des êtres suprêmes appartenant à des couches culturelles relativement récentes, que le procédé psychique d'où ils sont sortis et à qui ils sont redevables de tels traits caractéristiques et communs à leur figures, comme les traits ouraniques, ait pu se produire déjà aux tout premiers débuts

1. Cf. L. Ehrlich, *Origin of australian beliefs*, St-Gabriel-Mödling (Vienne) 1922, 50 suiv.

2. Voir plus haut à la p. 211.

3. « Wir müssen... damit rechnen, dass die seelische Anlage die solche Gottheiten schafft und erhält, zeitlich und örtlich fruchtbar bleibt, ohne dass man mit Andrew Lang von einer Degeneration reden darf » : Preuss, *Psychologische Forschung*, 2, 1922, 164.

de la vie religieuse, le p. Schmidt lui-même l'admet[1] N'est-il donc pas légitime de penser que ces formations moins archaïques, moins éloignées de nous, puissent nous éclairer en quelque sorte sur les formations analogues plus anciennes, voir même sur les plus anciennes? N'est-ce pas là la méthode des méthodes, le procédé traditionnel de la science, qui, dès qu'une science a existé, a toujours consisté à aller du mieux connu au moins connu?

Pour le p. Schmidt, au contraire, les analogies relativement récentes ou même actuelles n'ont aucune valeur par rapport à ce qui s'est passé à des époques beaucoup plus primitives[2] : des possibilités purement psychologiques n'ont rien à voir avec la réalité historique : ce qui est vrai, éventuellement, pour des êtres suprêmes appartenant à des niveaux culturels supérieurs peut ne pas être vrai pour ceux qui se sont formés à des niveaux plus bas. Il y a plus : il y a un point, du moins, où les choses non seulement *peuvent*, mais *doivent* s'être passées autrement. Le point en question est celui qui a trait à la présence indéniable et constante des éléments ouraniques dans les figures des êtres suprêmes en général. Comment faut-il s'expliquer cette présence ? Le p. Schmidt n'est pas en état de nous le dire : il avoue qu'il ne le sait pas[3]. Peut-être, ajoute-t-il, ses recherches ultérieures lui permettront de trouver une solution de ce problème : pour le moment il est forcé d'avouer son impuissance ; sa méthode l'a donc amené à se heurter à un *non liquet*. Une seule chose il sait, cependant, dès maintenant : c'est qu'en tous cas la présence de l'élément ouranique dans les figures des êtres suprêmes *ne peut pas* être due à une personnification mythique. Les êtres suprêmes ne sont pas des personnifications du ciel : voilà ce qui est bien sûr pour le p. Schmidt[4]. Et pourquoi? D'où lui vient-elle cette certitude qui pour être négative n'en est pas moins

1. *Anthropos*, 1921-22, 1024, cf. 1049.
2. *Anthropos*, 1921-22, 1049.
3. *Anthropos*, 1921-22, 1050.
4. *Anthropos*, 1921-22, 1050.

catégorique, et qui est d'autant plus frappante vis-à-vis de ce criticisme et de cet agnosticisme qui à d'autres égards prétendait être si rigoureux? Les êtres suprêmes sont bien des êtres célestes (« Himmelswesen », « Himmelsgötter ») : le p. Schmidt l'admet. Les êtres suprêmes sont aussi des personnes : il l'admet aussi, à tel point qu'il critique, d'accord en cela avec Preuss, la conception que des êtres suprêmes a, p. ex., M. Söderblom, comme étant (telle qu'elle est en réalité) trop abstraite [1]. Et cependant il ne veut aucunement admettre que les êtres suprêmes soient des personnifications du ciel : si un être suprême est conçu comme une personne demeurant au ciel, cela n'implique pas, d'après Schmidt, qu'il soit une personnification du ciel. N'est-ce pas retomber dans l'abstraction? En réalité, c'est justement parce que l'être suprême est (c'est-à-dire est sorti d') une personnification du ciel qu'il est (c'est-à-dire est conçu comme) une personne demeurant au ciel.

Les plus archaïques parmi les êtres suprêmes — affirme le p. Schmidt [2] — sont les plus personnels, sont ceux dont les figures sont mieux caractérisées, plus marquées dans leurs contours, tandis que les moins anciens ont des figures plus effacées. D'autre part, d'après le p. Schmidt [3], ce serait dans les êtres suprêmes plus anciens que les traits ouraniques apparaîtraient moins accentués. On devrait en conclure que les êtres suprêmes ont été conçus dès le commencement comme des personnes, indépendemment d'une prétendue personnification du ciel. Mais, d'abord, sur quoi appuie-t-il, le p. Schmidt, son affirmation que dans les figures des plus anciens êtres suprêmes les traits ouraniques seraient moins accentués? *Mungan-ngaua* des Kurnaï, *Puluga* des Andamanais sont aussi parmi les êtres suprêmes à qui le p. Schmidt assigne une ancienneté tout à fait primitive : cependant, ce n'est pas à eux que les traits ouraniques font défaut [4].

1. *Anthropos*, 1921-22, 1024.
2. *Anthropos*, 1921-22, 1043.
3. *Anthropos*, 1921-22, 1046.
4. Voir ma *Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, 15 sv., 94 svv.

D'autre part, on ne voit pas pourquoi une figure qui est une personnification du ciel devrait être nécessairement, de par sa nature même, moins précise, moins saisissable, moins marquée que d'autres figures étant des personnifications d'autres objets naturels. La terre n'est pas, à ce qu'il paraît, beaucoup plus facile à être conçue personnellement que le ciel. Et cependant, combien y a-t-il eu, dans les différentes religions, de divinités de la Terre, étant chacune une figure de la terre personnifiée ! [1] Si dans les cas où l'objet de la personnification a une étendue et une vastité extraordinaire — comme c'est le cas pour le ciel et la terre (on pourrait ajouter l'aurore, la mer [2], et autres [3]), — la personnification ne peut consister qu'en l'apposition d'une personne unifiant, en quelque sorte, dans son activité les différentes manifestations de la vie de l'objet relatif (de la vie céleste, de la vie terrestre, etc.) [4], cela ne signifie pas que cette personne doive nécessairement manquer de contours bien arrêtés. Qu'il y ait une personnification plus et une moins parfaite, et que la moins parfaite soit la seule réalisable dans les cas où l'objet de la personnification est le ciel, je ne le pense aucunement et je regrette que l'on ait pu croire [5] que c'était là mon opinion. Le procès « psychologique » de la personnification qui appartient en propre à la pensée mythique, qui la caractérise vis-à-vis de la pensée logique, ne peut être qu'un seul et toujours le même. Si parmi les êtres suprêmes il y en a des plus et des moins caractérisés

1. En général, la terre est personnifiée en figure féminine, le ciel en figure masculine. Il peut cependant se vérifier le contraire (p. ex. chez les anciens Égyptiens on trouve un dieu de la terre, *Keb*, et une déesse du ciel, *Nut*) : cf. G. Foucart, « Sky and sky-gods » in *Encyclopaedia of religion and ethics*, XI (1920), 582. Que la terre ait été divinisée (donc, personnifiée) beaucoup plus tôt que le ciel (Cf. Dieterich, *Mutter Erde* 1905), je ne le crois pas.

2. La mer et le ciel forment un tout plus ou moins continu dans la pensée des primitifs : R. Pettazzoni, *Formaz. e svil. del monot.*, I, 181 ; G. Foucart, *l. c.*, 582.

3. Il ne faut pas oublier que pour l'homme primitif le ciel est son ciel, la terre est le territoire où il vit et qu'il connaît.

4. Cf. R. Pettazzoni, *op. cit.*, I, 72.

5. Schmidt, *Anthropos*, 1921-22, 1041.

au point de vue personnel, si les moins caractérisés, les plus effacés se rencontrent surtout parmi ceux qui appartiennent à des milieux culturels plus récents, nous n'avons là qu'un cas particulier de l'affaiblissement progressif de la pensée mythique en général vis-à-vis des progrès de la pensée logique. Ce qui revient au ciel comme tel, ce qui dépend en propre de sa nature exceptionnelle et unique par rapport à l'étendue, à l'immensité, etc., c'est de favoriser, en quelque sorte, cet affaiblissement, c'est de faciliter et d'accélérer, sur les figures qui sont des personnifications du ciel, l'accomplissement de ce procès de dépersonnalisation et d'effacement, qui sur d'autres figures personnifiant des objets mieux individués (soleil, lune, etc.) ne s'accomplit que plus lentement [1].

Ce qui est au fond de l'aporie du p. Schmidt et, en général, de son attitude, qui n'est pas tant anti-ouranique qu'elle est anti-mythique, c'est, en dernière analyse, une incompréhension totale de ce qu'est le mythe, c'est la vieille conception du mythe non simplement comme distinct, mais comme opposé à la raison, c'est le préjugé traditionnel qui consiste à regarder le mythe comme quelque chose d'inférieur, d'impur, de dégradant par rapport à la religion (comme si le mythe n'ait été, au contraire, de tous temps un élément intégral de la religion), c'est, en d'autres termes, la conception des Rationnalistes qui avaient ignoré Vico.

1. D'après Andrew Lang (*Myth, ritual and religion*, II, 1906, 190, sv.), le champ d'application de l'idée de personnalité va de plus en plus en se rétrécissant en même temps que l'idée même de personnalité devient de plus en plus distincte. C'est pourquoi Lang s'opposait aux idées de Max Müller et de son école (Keary, *Primitive Beliefs*), d'après lesquelles le ciel, p. ex., aurait commencé par être conçu impersonnellement (*dyāuṣ*) et n'aurait été personnifié (*Dyāus*) qu'à la suite et par effet de l'obscurcissement de la valeur appellative de son nom (« le resplendissant »). Il s'agit au fond de la vieille question si un dieu du ciel est le ciel divinisé (personnifié, Ciel-Dieu) ou bien Dieu célestialisé (localisé dans le ciel, Dieu-ciel, *Pater noster qui es in cœlis*). Il s'agit, en d'autres mots, de savoir ce que c'est au juste la personnification et le mythe, ce qui a une importance énorme pour l'histoire des religions. A ce sujet, Vico avait déjà vu mieux que tout autre. Les modernes en général sont loin d'avoir des idées assez bien fondées et arrêtées là-dessus : il suffit, pour s'en convaincre, de voir l'article « Personification » de G. Foucart dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, 781-787.

C'est pourquoi, tout en se rendant à mes observations, tout en reconnaissant, du moins en partie, que le mythe est une forme essentielle de la pensée, qu'il n'y a pas eu d'âge prémythique (comme il n'y a pas eu d'âge prélogique)[1], le p. Schmidt tend toutefois à réduire au *minimum* le rôle de la pensée mythique dans les phases les plus primordiales de l'humanité, en ne lui accordant une place de plus en plus considérable qu'à des époques postérieures[2]. C'est aussi pourquoi le p. Schmidt, en insistant sur la distinction, tout à fait légitime d'ailleurs, entre êtres suprêmes plus anciens et moins anciens (toujours dans le sens ethnologique du mot), ne se borne pas à garder une attitude sceptique vis-à-vis des lumières qu'on serait en droit d'attendre des êtres suprêmes plus récents pour mieux comprendre les plus anciens[3], mais prétend aussi que les plus anciens ne puissent être compris qu'à la condition qu'on les débarrasse de tous ces traits relativement « modernes » pour qui seulement subsiste la possibilité d'une explication analogique[4].

Or ce sont précisément les êtres suprêmes moins archaïques qui nous fournissent plusieurs exemples nous permettant d'assister de tout près au procès de la formation des êtres suprêmes par la personnification du ciel : c'est le cas, par exemple, de *Dyāus* indo-aryen et de ses correspondants indo-européens, de *Tien* chinois et d'autres êtres chez qui le nom même signifiant « ciel » témoigne, d'une façon qui ne pourrait être plus évidente, du procès accompli et de sa nature[5]. De ces témoignages le p. Schmidt croit ne devoir faire aucun compte. C'est en quoi je me trouve réellement en désaccord avec lui au

1. *Anthropos*, 1921-22, 1043.
2. A propos du « pré-logisme » de M. Lévy-Bruhl : *Anthropos*, *l. c.*, 1009.
3. Voir plus haut à la p. 223.
4. *Anthropos*, 1921-22, 1049.
5. Le même procès est exemplifié d'ailleurs aussi par des êtres suprêmes appartenant aux non-civilisés : p. ex. *Mirirul* australien, de *mirir* « ciel » (R. Pettazzoni, *Formazione e sviluppo del monoteismo*, I, 10), et plusieurs êtres suprêmes des Bantous (voir la liste des noms de « Dieu dans les langues bantoues », rédigée par le p. Sacleux et publiée en appendice au volume des Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909).

point de vue de la méthode : j'entends, dans ce rapprochement, que j'établis, entre ce qui est ethnologiquement moins ancien et ce qui l'est davantage, dans cette utilisation, que je crois légitime, de faits relativement historiques pour une meilleure compréhension de faits de même ordre, plus proprement ethnologiques. Que les données de l'ethnologie (ou, comme d'autres s'expriment, de l'anthropologie) puissent aider à l'explication de plusieurs faits de l histoire, c'est une vérité désormais acquise à la science et qu'on applique depuis longtemps sur une échelle toujours plus large et avec des résultats toujours plus satisfaisants : il s'agit de reconnaître que la proposition inverse est vraie elle aussi, c'est-à-dire que, dans certains cas, ce sont les données de l'histoire qui peuvent nous éclairer sur les faits de l'ethnologie. L'intégration étant réciproque, la méthode qui la pratique peut être appelée, comme je l'ai appelée ci-dessus, intégrale.

L'on sait d'ailleurs que la différence des méthodes n'est qu'un reflet de la différence même des sciences qui les emploient. Ce n'est que trop naturel que l'histoire des religions, en étant autre chose que l'ethnologie,emploie une méthode qui n'est pas celle de l'ethnologie. Si la méthode intégrale convient à l'histoire des religions c'est que celle-ci réunit à un certain point de vue en elle-même les domaines de l'histoire et de l'ethnologie. De même qu'on ne peut pas faire l'histoire des religions sans y comprendre l'ethnologie religieuse, de même l'ethnologie religieuse reste à l'état de fragment tronqué et incomplet, si elle n'est pas encadrée dans l'histoire générale des religions[1]. Mais si l'histoire des religions comprend en elle-même une partie de l'ethnologie (ethnologie religieuse), ce n'est pas là une raison pour qu'une méthode particulière à l'ethnologie devienne la méthode même de l'histoire des religions.

Même si on les prend isolément, d'ailleurs, je ne crois pas que les matériaux réunis dans mon 1er volume soient dépourvus

1. Voir R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, 1924.

de toute valeur par le fait de ne pas avoir été dégrossi au préalable avec les ustensiles d'un atelier breveté. D'autres, peut-être, me sauront gré de les avoir employés tels que je les ai trouvés chez les différentes sources de la littérature ethnologique, sans y toucher presque, en me bornant tout au plus à les rapprocher les uns des autres et à les placer dans une lumière que je jugeais plus apte à faire ressortir leur évidence même. C'est en effet par leur évidence que les données relatives aux êtres suprêmes des non-civilisés s'imposent, si je ne me trompe, à la considération des savants. C'est aussi par leur concordance. C'est aussi par leur quantité. Combien sont-ils au juste les êtres suprêmes des non-civilisés régistrés par moi ? J'avoue que je ne les avais pas comptés. Le p. Schmidt l'a fait ; il a trouvé qu'il y en a trop. J'admets que toutes les données alléguées par moi ne sont point probantes au même degré. J'admets aussi que telle ou telle figure n'a pas, prise en elle-même et isolément, de titre suffisant pour être qualifiée soit comme être suprême soit comme être céleste. Toujours est-il que les données d'importance primaire sont en nombre tout à fait considérable.

Or, ce nombre se trouve à être augmenté en mesure extraordinaire par le fait qu'aux données de l'ethnologie vient s'ajouter l'ensemble des données de même ordre appartenant au domaine de l'histoire. L'exposition et l'illustration de ces données historiques est réservée au IIe et au IIIe Volume de mes recherches. De l'intégration réciproque des deux domaines, de la combinaison totale des données doit descendre à mon avis, la démonstration de la théorie. C'est en vue de l'importance que cette théorie peut avoir en premier lieu pour l'histoire générale des religions que j'espère être justifié de ne pas avoir attendu les conclusions définitives de l'ethnologie pour l'exposer dès maintenant, bien que d'une façon partielle et provisoire, sauf à la corriger, ou même à l'abandonner, le jour où elle paraîtrait insoutenable vis-à-vis des progrès ultérieurs de la science, soit ethnologique soit autre.

Raffaele Pettazzoni
professeur d'histoire des religions à l'Université de Rome

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Sir J.-C. Frazer. — **The Belief in Immortality and the worship of the dead**. Vol. II. The Belief among the Polynesians. Macmillan, 1922, London.

Le titre que Sir James Frazer donne à ses ouvrages ne nous renseigne généralement que très imparfaitement sur la richesse de leur contenu.

Il en est ainsi pour ce nouveau volume, où M. Frazer ne se borne point à décrire avec son érudition et sa précision coutumières les croyances eschatologiques des Polynésiens, mais où il donne, en fait, une revue complète des principales croyances des Néo-Zélandais, des indigènes de Tonga, de Samoa, de Tahiti, des îles Hervey, des îles Marquises et d'Hawai.

Il serait impossible de résumer ici ces abondantes recherches ; l'œuvre de M. Frazer est entièrement analytique, il y résume toute la littérature relative au sujet sans d'ailleurs aboutir nécessairement à une doctrine systématiqne.

En passant il retrouve cependant dans le monde du Pacifique de nouvelles et de frappantes confirmations de quelques-unes des théories qu'il a précédemment défendues.

Il développe notamment des exemples curieux de l'importance de la notion du tabou ; il empêche le Maori, qui a le malheur de toucher un corps impur, d'accomplir encore les actes les plus simples de la vie normale (p. 38 sq.) et impose des obligations particulièrement rigoureuses aux prêtres d'Hawai (p. 404) ; il explique pour les habitants de Tonga les maladies mystérieuses dont inopinément l'un des leurs peut être atteint (p. 76 sq.) et qui ne sont que la sanction

succédant automatiquement à toute infraction des règles imposées par le tabou (par exemple p. 209) ; il enveloppe de son prestige les objets mêmes qui ont pu appartenir à des personnes sacrées et motive l'abandon dans le langage des termes consonnants avec les noms d'objets interdits (p. 253 sq.) ; il rend compte du caractère sacré des temples (p. 288 sq.).

Il a eu d'ailleurs cet effet essentiel et utile de consacrer la propriété privée (p. 47-48, p. 346 sq.) et l'autorité des chefs et servit, au gouvernement des îles Marquises d'instrument aisé pour prévenir les disettes, les aliments qui menaçaient de bientôt faire défaut ayant été déclarés tabou et leur consommation s'étant, par conséquent, interrompue à temps pour éviter la crise.

M. Frazer donne d'autre part des exemples nouveaux et caractéristiques de la déification des chefs, par exemple, à Samoa (p. 172 sq.) à Tahiti (p. 326) aux îles Marquises (p. 343 et 351 sq.). Il semble établi que dans ces différentes régions les dieux ne sont que des rois décédés, poursuivant après leur mort la brillante carrière qu'ils avaient inaugurée ici-bas (par exemple à Tonga, p. 88 sq., p. 98 sq. et surtout p. 145 sq.) et entourés dans l'autre monde du même respect craintif qu'on éprouvait pour eux sur terre (p. 172).

De curieux renseignements nous sont également donnés sur l'organisation politique, par exemple, sur le gouvernement de Tonga où les pouvoirs sont partagés entre un souverain civil et un souverain religieux (p. 62 sq. ; cf. à Mangaia, p. 224) et sur l'origine du drame polynésien, né à l'occasion des combats fictifs célébrés aux funérailles des grands et qui rappelle étrangement les rites similaires des Egyptiens et des Grecs.

L'immense érudition de Sir James Frazer aboutit ainsi de plus en plus à mettre à la disposition des historiens une véritable encyclopédie des sciences religieuses, synthèse de tous les travaux antérieurs enrichie des enquêtes nouvelles suscitées par l'initiative et dirigées par les conseils et les questionnaires de Frazer ; sous ce rapport, ce nouveau volume est digne de tous ceux qui l'ont précédé et du grand savant qui en est l'auteur.

R. Kreglinger.

W. O. E. Oesterley. — **The sacred Dance.** — Cambridge University Press, 1923.

La danse, qui chez les modernes n'est généralement qu'un plaisir frivole et à laquelle, dans le meilleur des cas, on ne reconnaît d'autre caractère élevé que l'expression de sentiments esthétiques, a chez les primitifs et chez tous les peuples anciens une dignité infiniment supérieure : c'est un rite essentiel de presque toutes les religions antiques. Tous les cultes primitifs ont leurs danses caractéristiques ; l'art des Grecs, et notamment les peintures délicates dont ils décoraient leurs vases, attestent la faveur où la danse était tenue chez eux ; et la Bible nous conserve quelques manifestations de la danse sacrée et permet, souvent, de deviner que cette pratique eut un rôle tout à fait prédominant et s'exerçait là même où aucun texte contemporain ne la décrit avec précision.

M. Oesterley, dans l'ouvrage concis, mais plein d'intérêt, qu'il vient de publier, semble avoir poursuivi un double but : hébraïsant lui-même, connu pour ses travaux remarquables sur la littérature hébraïque post-biblique et les œuvres chrétiennes des premiers siècles, il a voulu, essentiellement, reconstituer la signification de la danse sacrée chez les Israélites ; il l'a fait d'une façon méthodique et claire, partant des textes, là où il y en a, et les complétant judicieusement par l'emploi de la méthode comparative : il ne recule devant aucune analogie, et rapproche les usages juifs de ceux qui sont en honneur chez les autres peuples, l'Inde, la Grèce, Rome ou même les primitifs ; mais, très justement, il attache une importance supérieure aux similitudes qui se découvrent entre les rites israélites, souvent très fragmentairement connus, et ceux des peuples auxquels les Hébreux sont apparentés, les Syriens, les Arabes, et davantage encore des Juifs dans les moments ultérieurs de leur histoire, telle qu'elle nous apparaît notamment dans la littérature talmudique. Les recherches d'Oesterley présentent à cet égard, une contribution importante à la connaissance de l'antique rituel israélite.

A côté de ce premier dessein, l'auteur en poursuit un autre : le relevé que ce travail de comparaison l'amène à faire des principales manifestations de la danse sainte chez tous les peuples, lui

permet de dégager les traits généraux de la cérémonie et les différentes significations qu'elle à eues, non plus chez les Israélites seuls, mais dans l'ensemble des religions. Il était particulièrement intéressant d'entreprendre cette œuvre de synthèse : plus le fait d'introduire la danse dans le culte est fait pour étonner nos conceptions modernes, plus les formes de la danse religieuse sont diverses et variées, et plus aussi il est utile d'entreprendre ce relevé, indispensable à l'exacte compréhension de la cérémonie, M. Oesterley distingue notamment les danses-procession en l'honneur de puissances supérieures, les danses circumambulatoires, les danses extatiques, celles qui accompagnent les fêtes de la moisson, la célébration des victoires, les cérémonies matrimoniales et les rites funéraires. Toute cette étude est claire et intéressante ; elle manque un peu de profondeur, et c'est probablement le plan même qu'Oesterley a adopté qui en est responsable : prenant, à propos de chacune des danses, son point de départ dans la religion israélite, qui est souvent celle où le rite est le moins connu, son analyse reste flottante, et n'atteint pas la précision qu'elle aurait pu avoir si l'auteur avait soumis à une étude plus approfondie, et non point seulement accessoire, les cérémonies des peuples où elles nous sont retracées par les documents les plus nombreux et les plus complets, par exemple les Grecs.

Le livre débute par un premier chapitre où, succinctement, M. Oesterley étudie la danse sainte au point de vue psychologique et s'efforce de retrouver le but que l'on poursuit en la pratiquant. C'est la partie la moins satisfaisante de l'ouvrage, et l'auteur, d'ailleurs, s'en rend compte parfaitement ; il nous donne l'indication rapide des principales préoccupations que peuvent avoir en vue les exécutants de ces danses religieuses, sans remonter aux principes, sans procéder à une étude psychologique proprement dite. Le phénomène est-il, d'ailleurs, de nature vraiment psychique? Je pense qu'on serrerait la vérité de plus près en distinguant, parmi les mobiles qui inspirent ces rites, d'une part ceux qui sont propres à un ou plusieurs individus et relèvent par conséquent de la psychologie, de l'autre ceux qui sont de nature sociale et agissent sur le groupe dans son ensemble. La danse extatique est presque toujours du premier type ; même quand de nombreux fer-

vents y participent, chacun de son côté éprouve les sentiments qui s'exacerbent par l'agitation orchestique et qui conduisent au ravissement. Mais généralement, la danse religieuse est de nature sociale et résulte simplement du fait que les rites sont exécutés par des groupes importants et que, forcément, dès lors, une certaine discipline, un certain rythme s'imposent pour maintenir entre les mouvements de tous les fidèles la cohésion indispensable : la danse n'est pas autre chose que l'ensemble de ces mouvements rythmés et mesurés, et elle se rattache directement à la religion parce que, comme Durkheim l'a excellemment montré, les grandes fêtes religieuses coïncident avec ces dates périodiques où des tribus, généralement dispersées, se retrouvent en l'un ou l'autre centre et y organisent des cérémonies collectives qui consacrent et renforcent l'unité du groupe.

Il serait donc utile de reprendre, à cet égard, les recherches d'Oesterley : les matériaux qu'il a compulsés, les conclusions très nettes qu'il formule notamment à propos d'Israël faciliteront considérablement, d'ailleurs, toute étude ultérieure sur la danse sacrée.

R. Kreglinger.

Hespéris, Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines, 3e trimestre. Paris, Larose, 1922 ; 1 fasc. grand in-8°, p. 125-356.

Le troisième numéro de 1922 de la revue *Hespéris* ne le cède pas en intérêt à ses devanciers. M. H. Bruno y étudie la justice berbère au Maroc central ; on y applique un droit coutumier, par cela même fort intéressant, puisqu'il ne s'agit plus d'une codification appliquée par suite de la conquête à des populations d'origine ethnique différente, comme est le droit malékite, mais d'un ensemble de coutumes non écrites dont l'état actuel remonte probablement à des origines déjà fort éloignées. M. Bruno établit que ce droit ne s'applique qu'entre individus, et n'a pas d'effet sur les rapports entre l'individu et la tribu, entre celle-ci et ses voisines ; dans ces deux derniers cas, il n'y a pas de droit. Le rôle de la

djèmâ'a ou conseil de la tribu est celui d'un arbitre conciliateur, non d'un juge. M. L. Milliot donne, sur le même sujet, le texte arabe et la traduction du *qânoûn* de la tribu des M'atqa, kabyles d'Algérie; nous y remarquons que les femmes n'héritent de rien, pas plus de leurs parents que de leur mari ; c'était aussi la règle en Arabie avant Mahomet, où n'héritait que celui qui était assez fort pour se mettre en possession d'un héritage vacant ; en fixant la part de la femme à la moitié d'une part virile, le législateur de la Mecque a donc favorisé le sexe féminin, sans aller jusqu'à lui attribuer des droits égaux.

M. J. Célérier donne la fin de son étude sur les *merdja* « prairies inondées » de la plaine du Sebou et les procédés qu'emploient les indigènes pour les assécher, ce qui d'ailleurs n'arrive que quand un chef intelligent en prend l'initiative. M. J. Herber étudie la technique des poteries rifaines du Zerhoun, aux environs de Meknès ; c'est l'œuvre de Rifains qui y ont été transplantés sous le règne de Mouley Mohammed, entre 1859 et 1879. Cette technique leur est spéciale et ne se rencontre pas chez leurs voisins actuels. Les poteries qu'ils façonnent servent uniquement aux usages domestiques ; elles se rattachent aux poteries kabyles étudiées par M. Van Gennep ; trente figures réparties entre quatre planches illustrent la démonstration.

MM. Henri Basset et E. Lévi-Provençal publient la suite de leurs recherches sur Chella, nécropole mérinide ; l'intérieur de l'enceinte, le sanctuaire, la mosquée d''Abou-Yoûsouf, sa porte, son minaret, la chapelle funéraire d'Abou 'l-Ḥasan, les *maqâbriyya*, ou stèles prismatiques des tombeaux des souverains mérinides, l'écriture koufique de ces monuments, la chambre funéraire, les *qoubba* extérieures au sanctuaire, les inscriptions arabes, les motifs de décoration font l'objet d'investigations approfondies et de recherches archéologiques fort importantes.

Le Comte de Castries identifie l'atelier monétaire de Moḥammedia avec Taroudant, la capitale du Soûs. Les Drs Mauran et Renaud publient les notes sur la thérapeutique indigène dans le sud marocain laissées par feu le Dr Bulit ; à remarquer, p. 324, n. 6, à propos de *Sekkin Jebir*, prononciation locale pour *Sekendjebir*, que ce mot doit simplement être lu *sekendjebin* et que c'est, non le gingembre,

mais une forme arabisée du persan *sekengabîn* (pour *sirkè-engobîn* « vinaigre-miel »), sorte d'hydromel.

Mme S.-B. Ammor-Bouillot, directrice de l'école de fillettes musulmanes de Salé, contribue à ce numéro par une note de deux pages sur un saint musulman de la même ville, Sidi el-'Abd el-Medloûm, turc d'origine et exerçant de son vivant le métier de boucher ; il fut assassiné par un mari jaloux pour un cadeau donné à sa femme. Les Drs A. Paris et F. Ferriol ont découvert les hauts-fourneaux berbères des Aït-Chitachen, complètement inconnus avant eux, au village d'Ougad, dans le sud de Demnat : ils sont naturellement très primitifs. Les travailleurs du fer qui s'en servent forment une caste très fermée et méprisée des autres indigènes, à l'égal de celle des potiers. Sidna Daoud, leur patron, n'est autre que David : dans les légendes musulmanes, le roi-prophète exerçait le métier manuel de forgeron de cottes de mailles.

Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines. — Paris, Larose, 1922, 4e trim., 1 fasc. grand in-8o, p. 357 à 504.

Ce numéro termine le t. II de la revue *Hespéris* ; il est édité avec le même luxe et offre le même intérêt que ses devanciers. Il renferme une étude de M. H. Terrasse sur les portes de l'arsenal de Salé, où l'auteur détermine, d'après la forme insolite de ces portes, qu elles n'ont pu servir que d'entrée à un ancien arsenal maritime aujourd'hui ensablé ; des recherches de MM. Célérier et Charton sur la présence de formes glaciaires dans le haut Atlas de Marrakech, et les divers rapports présentés au congrès de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines tenu du 7 au 9 décembre 1922 : un rapport de M. de Cenival sur les travaux de cet établissement, un autre de M. Lévi-Provençal sur les dernières publications relatives à l'histoire littéraire du Maroc, un troisième de M. P. Ricard sur la situation et les tendances des arts marocains, un quatrième de M. E. Pauty sur les mesures de protection des monuments historiques et sur les restaurations qu'on a pu y opérer.

La partie de ce fascicule qui intéressera plus spécialement les lecteurs de la Revue est la suite et fin du travail de MM. Henri

Basset et E. Lévi-Provençal sur Chella, nécropole mérinide. Les auteurs y traitent des légendes et des cultes populaires qui ont pour centre cet ensemble de ruines, voisin de Rabat, comme l'on sait. Tout d'abord des explications sur la destruction de la ville : elle a été ruinée à cause de ses richesses, qui avaient amené comme conséquence l'impiété de ses habitants. Dans une autre version, un alchimiste avait appris à ceux-ci à faire de l'or ; mais l'abondance du métal précieux ainsi produit engendra un avilissement tel de sa valeur, qu'il s'ensuivit un renchérissement énorme des vivres, et même la famine.

Les Maghrébins ont en Orient la réputation de chercheurs de trésors. Il est fort curieux de les voir à l'œuvre dans leur pays même. Les livres de magie enseignent la manière dont on peut conjurer les génies qui gardent les trésors enfouis. Un fait singulier, c'est que le magicien qui a réussi à trouver la cachette ne saurait s'emparer lui-même des richesses ainsi repérées ; il serait écrasé par les terres qui se refermeraient sur lui. Il lui faut le concours d'un *zohrî*, c'est-à-dire d'un fils de génie substitué en nourrice à un fils des hommes, et reconnaissable à ce qu'il est myope et qu'il a la paume de la main et le dessus de la langue fendus naturellement. Lui seul peut sans danger porter la main sur le trésor découvert par la science et les incantations du magicien.

La chambre d'ablutions, ruinée, de la mosquée sert de bassin où nagent des tortues et des anguilles. Ces animaux sont sacrés ; celui qui leur ferait quelque mal s'exposerait à un châtiment sévère. Les récits des indigènes prétendent que ce n'est pas sans exemple. Ces mêmes animaux ont pour reine une anguille énorme, pourvue de longs cheveux et portant des anneaux d'or aux ouïes ; on ne la voit plus que rarement depuis l'occupation française ; elle sort un peu avant l'aube, par clair de lune, mais ses apparitions sont fort rares. Ils sont l'objet d'un culte ; les femmes vont leur porter à manger des tripes coupées en morceaux, le dimanche, ou parfois aux jours de marché, en prononçant une formule rythmée typique ; on les supplie de retirer le sort qu'ils ont pu jeter ; c'est un rite d'expulsion du mal.

Ce n'est pas le seul endroit des ruines où l'on rencontre des génies ; les grands arbres, les tombes, les trous obscurs leur sont

propices. Ces êtres ont pour souverain un personnage connu du folk-lore marocain, que l'on appelle tantôt Moulaï Ya'qoûb et tantôt le Sultan noir. Ce sont des guérisseurs ; les syphilitiques vont passer la nuit dans les couloirs qui s'ouvrent de chaque côté du *mihrâb* (niche indiquant la direction de la Mecque). Les femmes viennent par groupes à la tombée de la nuit ; elles allument des bougies et brûlent de l'encens. Ce Moulaï Ya'qoûb est aussi le patron des porteurs d'eau, qui viennent en pompe, au printemps, lui sacrifier un taureau que l'on cuit sur place après qu'on s'est barbouillé le visage avec son sang, et l'on se partage la viande que l'on consomme ; c'est une fête joyeuse.

Ces ruines sont remplies de tombeaux de saints, mais on en connaît sept principaux, dont le plus vénéré est Sidi Yahya ; on célèbre une fête en son honneur. A côté de lui figure Sidi 'Amr el-Mosnâwî, patron de la confrérie des archers de Rabat. Il y a aussi deux saintes, Lalla Ragrâga et Lalla Sanhâdja. Les auteurs ont saisi sur le vif le procédé de transformation des hommes en femmes : dans la montagne de Tighemmi, il y a un sanctuaire des sept saints (*es-sab'atou ridjâl*) qui est en passe de devenir *Lalla Sab'a* « Madame Sept ». La forme féminine du nombre cardinal est la cause du changement de sexe. La veille de la fête des Sacrifices, c'est-à-dire le jour d''Arafa (9 du mois de dhou'l-hidja), des pauvres gens des faubourgs viennent accomplir, au milieu des ruines, des tournées rituelles analogues à celles que les pèlerins exécutent autour de la Ka'ba. Toutes les fois que le sultan doit quitter Rabat ou qu'il y revient, il rend une visite pieuse aux saints des trois villes, Chella, Rabat et Salé ; ses dévotions se terminent par le sacrifice d'un taureau.

Ces survivances d'un paganisme antérieur à la conversion des Marocains à l'islamisme, rapprochées de phénomènes analogues déjà signalés dans d'autres parties de l'Afrique du Nord, sont extrêmement curieuses et offrent d'intéressantes analogies avec le polythéisme qui a subsisté, dans d'autres parties du monde, à côté de l'extension des grandes religions universalistes.

Hespéris, t. III, 1923, 1er trimestre.

Bien que ce numéro de la Revue qui continue les Archives berbères et le Bulletin de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines ne contienne rien qui rentre dans le cadre de la présente Revue, il nous a paru néanmoins utile de le signaler à nos lecteurs à raison de l'importance des articles qu'il renferme. M. Maurice Delafosse nous y entretient des débuts des troupes noires du Maroc, cette garde personnelle créée par le sultan Ismaïl ben ech-Chérif (1672-1727) et connue sous le nom de Bokhârîs, soit que cette appellation dérive du surnom ethnique du fameux auteur des Traditions islamiques, soit qu'elle ait été empruntée à un corps de gendarmerie qu'avaient organisé les khalifes abbassides et qui se composait, à pn juger par le nom, d'indigènes de Bokhara. Elle se recrutait, soit ear l'incorporation de ses propres enfants (ces nègres étaient mariés et, suivant l'usage de l'Afrique, leurs femmes les accompagnaient en campagne), soit par l'intermédiaire d'agents recruteurs expédiés périodiquement, soit enfin par des razzias.

Le Dr Renaud, médecin-major du corps d'occupation, étudie la peste de 1818 d'après des documents inédits, les dépêches du consul général de France à Tanger, Sourdeau, conservées aux archives du Ministère des Affaires étrangères, et confrontées avec les renseignements que nous a livrés le *Kitâb el-Istiqçâ* d'es-Sélâwî traduit par Fumey. Chargé, en sa qualité d'architecte, de procéder à la réparation du lanternon qui surmonte le minaret de la mosquée Koutoubia à Marrâkech, M. J. Gallotti a profité de ses connaissances spéciales pour consacrer une monographie à ce petit monument qui remonte au XIIe siècle. Il y établit que, dès le temps des Almohades, on savait employer l'arc polylobé, la coupole côtelée rare en Afrique en dehors de Kairouan, les revêtements de plaques de faïence pour la décoration extérieure.

Sous le titre de *Notes de linguistique berbère*, M. André Basset recherche les modifications que le nom de l'aiguille subit dans les divers dialectes du berbère. Les élèves de 2e année de l'Institut des Hautes-Etudes, groupés et dirigés par M. L. Brunot, se sont livrés, sur la tannerie indigène à Rabat, à des recherches linguistiques qui leur ont permis d'en rédiger le vocabulaire technique ;

ces études embrassent la description d'une tannerie, son personnel, les matières premières et ingrédients employés, la préparation des maroquins, des basanes, des cuirs forts (bœuf et chameau). M. Prosper Ricard a poursuivi des recherches à propos d'un tapis de fabrication locale acquis récemment par le Musée d'art musulman de Rabat ; c'est un tapis à décor floral, non géométrique, inspiré nettement des tapis d'Asie-Mineure, c'est-à-dire de ceux de Gueurdès (lire ainsi au lieu de Géordès [*sic*]) et de Kir-Chéhir.

Cl. Huart.

A. Poidebard. — **Voyages. Au carrefour des routes de Perse.** Paris, Georges Crès, 1923 ; 1 vol. in-12, v-325 pages.

L'intérêt pressant qui s'attachait aux grands événements d'Europe pendant la durée de la grande guerre a fait négliger les campagnes d'Asie, peu connues du public; cependant quelques officiers anglais, le major-général L.-C. Dunsterville, le major Donohoe ont raconté les aventures de leurs luttes en pays difficiles, peu accessibles, démunis de moyens de locomotion. M. A. Poidebard, Français attaché à l'état-major britannique, a été chargé, en cette qualité, d'épineuses missions ; il a tenu à renseigner ses compatriotes sur les péripéties de ces longues randonnées en automobiles roulant sur des chemins muletiers que des équipes du génie amélioraient dans les passes dangereuses. C'est à cette excellente idée que nous devons le livre très vivant qu'il vient de publier, et où il nous donne telles quelles ses notes de voyage. On n'y cherchera pas d'érudition ; dans sa sacoche l'auteur n'avait emporté qu'un exemplaire de poche de Marco Polo ; mais on y trouvera des pages vécues qui nous renseigneront, mieux que de doctes dissertations, sur les incidents de son voyage en Perse et au Caucase.

M. A. P. a conservé ses notes dans leur forme originale et les a distribuées en trois parties distinctes : 1° carnet de voyage Paris-Tiflis par Bagdad et la Perse ; la lutte pour la route des Indes ; 2° étude géographique et historique sur les routes du plateau d'Iran ; 3° réflexions et notes d'un témoin sur le Caucase, porte

des routes d'Asie. La première partie embrasse une période qui s'étend du 26 janvier 1918, date du départ, au 13 décembre de la même année, date de l'arrivée à Erivan. A ce moment, la Palestine et la Mésopotamie étaient occupées par les troupes anglaises ; l'Allemagne reporte alors son effort sur la ligne Batoum-Bakou-Boukhara, tandis que l'armée turque se dirige vers la Perse à travers l'Arménie russe, désarmée par suite de la révolution (traité de Brest-Litovsk conclu le 28 février 1918). Le général Nazarbekoff essaie de défendre ce dernier pays contre les Turcs et remporte sur eux, près d'Erivan, la victoire de Sardâr-Abâd ; mais, sans munitions et sans moyen de se ravitailler, il doit abandonner la lutte. Le 15 septembre, Bakou est évacuée par la garnison anglaise. Aucun obstacle ne paraissait plus se dresser devant les Germano-Turcs, lorsque la face des choses changea sur le front de France. La grande poussée asiatique se trouva enrayée. Néanmoins, après l'armistice, le gouvernement des Soviets reprit sa campagne contre la Transcaucasie et s'implanta en Géorgie. Ces notes d'un témoin oculaire offrent un intérêt palpitant.

La partie géographique a une importance documentaire considérable ; l'auteur insiste bien sur ce fait que la sécheresse est le caractère dominant du plateau iranien ; la pluie est rare, la majorité des cultures ne s'y fait que par irrigation ; c'est « donc, en général, une région aride parsemée de vertes oasis » (p. 153). On le savait sans doute, mais il est bon qu'un explorateur vienne renouveler et corroborer par ses observations les données de ses prédécesseurs. L'emploi de l'avion est venu ajouter de nouvelles remarques à celles que les voyageurs antérieurs avaient accumulées. On a constaté, par ce moyen, un « appel d'air constant produit à la surface du plateau par l'ardeur du soleil, dont aucune humidité n'arrête l'action ». Des colonnes montantes d'air surchauffé rendent houleuse la traversée de Bagdad à Téhéran ; chaque vallée forme des « trous d'air » pénibles pour la machine ; l'escadrille anglaise du service postal, les aviateurs russes de l'armée du Caucase ont rencontré, près du sol, des remous brusques qui amenaient des accidents d'atterrissage.

Des photographies, des cartes ajoutent à l'agrément et à l'utilité de cet excellent livre, document inappréciable en ce qu'il cons-

titue la déposition d'un témoin impartial et informé devant le tribunal de l'opinion publique du monde entier.

CL. HUART.

HENRI CORDIER. — **Mélanges d'histoire et de géographie orientales,** t. I, 1914, in-8°, 319 p. ; t. II, 1920, 323 p. ; t. III, 1922, 369 p. ; t. IV, 1923, 273, p. Jean Maisonneuve et fils éditeurs.

Le tome I de ces *Mélanges* comprend les mémoires suivants : I. Jean de Mandeville (p. 1-54) ; II. Discours d'ouverture du cours complémentaire de géographie, d'histoire et de législation des états de l'Extrême-Orient prononcé à l'Ecole des Langues Orientales le 30 novembre 1881 (p. 55-69) ; III. Voyage de Montferran en Chine au commencement du XVIIe siècle (p. 70-74) ; IV. Travaux historiques sur la Chine (p. 75-116) ; V. Les débuts de la compagnie royale de Suède dans l'Extrême-Orient, au XVIIIe siècle (p. 117-158) ; VI. Notice biographique sur le colonel Sir Henry Yule (p. 159-185) ; VII. Relations de l'Europe et de l'Asie avant et après le voyage de Vasco de Gama (p. 186-192) ; VIII. Mémoire sur la Chine adressé à Napoléon Ier par F. Renouard de Sainte-Croix (p. 193-200) ; IX. Deux documents inédits tirés des papiers du général Decaen, traitant de l'Ambassade hollandaise dirigée par Titsingh à Pékin (1794-1795) et *Récit par un Hollandais d'une mission russe au Japon* (1804) (p. 201-220) ; X. Historique abrégé des relations de la Grande-Bretagne avec la Birmanie (p. 221-256) ; XI. La première Légation de France en Chine (1847) (p. 257-280) ; XII. L'expulsion de MM. Huc et Gabet du Tibet (1846) (p. 281-295) ; XIII. Les Français aux îles Lieou-k'ieou (p. 296-317).

Tome II : XIV. L'Asie centrale et orientale et les études chinoises (p. 1-30) ; XV. Les Chinois de Turgot (p. 31-39) ; XVI. L'itinéraire de Marco Polo en Perse (p. 40-52) ; XVII. La situation en Chine au moment de la proclamation de la République (p. 53-69) ; XVIII. Delhi (p. 70-84) ; XIX. L'Islâm en Chine (p. 85-107) ; XX. A la recherche d'un passage vers l'Asie par le Nord-Ouest et le Nord-Est (p. 108-110) ; XXI. Le Tibet, la Chine et l'Angleterre (p. 111-139) ; XXII. Les fouilles en Asie centrale (p. 140-193) ; XXIII. Les

douanes impériales maritimes chinoises (p. 194-229) ; XXIV. Albuquerque, à propos des quatre premiers volumes des *Lettres d'Albuquerque* publiés par l'Académie des Sciences de Lisbonne (p. 230-243) — Deux autres volumes ont paru depuis ; le tome VII contiendra une biographie d'Albuquerque et un index général justement réclamés par M. C — ; XXV. Notice biographique sur le général de Beylié (p. 244-253) ; XXVI. L'invasion mongole au moyen-âge et ses conséquences (p. 254-269) ; XXVII. La sculpture sur pierre en Chine (p. 270-284) ; XXVIII. Baghdad (p. 285-295) ; XXIX. L'art bouddhique (p. 296-312) ; XXX. Notes sur l'origine des Turks et des Bulgares (p. 313-322).

Tome III : XXXI. La mission de M. le Chevalier d'Entrecasteaux à Canton, en 1787, d'après les archives du ministère des Affaires Etrangères (p. 1-54) ; XXXII. Voyages de Pierre Poivre de 1748 jusqu'à 1757 (p. 55-137) ; XXXIII. La France et l'Angleterre en Indo-Chine et en Chine sous le premier Empire (p 138-171) ; XXXIV. La reprise des relations de la France avec l'Annam sous la Restauration (p. 172-210) ; XXXV. Le consulat de France à Hué sous la Restauration (p. 211-368).

Tome IV : XXXVI. Cinq lettres inédites du Père Gerbillon, S. J., missionnaire français à Pékin (XVIIe et XVIIIe siècles) (p. 1-35) ; XXXVII. Une lettre inédite du voyageur André Michaux datée de Bagdad, le 6 novembre 1784 (p. 36-41) ; XXXVIII. Voyage de Pierre Dupré de Constantinople à Trébizonde en 1803 (p. 42-52) ; XXXIX. Un orientaliste allemand, Jules Klaproth (p. 53-65) ; XL. La mission Dubois de Jancigny dans l'Extrême-Orient (1841-1846) (p. 66-165) ; XLI. Notes sur l'orientaliste Eusèbe de Salle, 1796-1873 (p. 166-221) ; XLII. Notice biographique sur le sinologue Edouard Chavannes, 1865-1918, avec une bibliographie des travaux de notre regretté confrère.

Tel est le contenu de ces quatre volumes de *Mélanges d'histoire et de géographie orientales*. La matière en est riche et diverse et on lira ou relira avec intérêt ces articles et mémoires disséminés dans un certain nombre de revues, qui font grand honneur au toujours très actif doyen des études géographiques sur l'Orient et l'Extrême-Orient.

Gabriel FERRAND.

E. Lévi-Provençal. — **Les historiens des Chorfa, essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècles.** Un vol. grand in-8°, 470 pages. Paris, E. Larose, 1922.

Cet ouvrage est excellent à tous les points de vue : documentation, exposé du sujet, rédaction. La lecture en est d'un très grand intérêt et la valeur scientifique absolue.

L'auteur a consulté toutes les sources existant : imprimés, manuscrits, renseignements et témoignages de savants musulmans vivant actuellement à Fez. On en trouvera l'énumération, soit dans l'Introduction, soit dans les tables à la fin du volume : ouvrages européens et orientaux consultés, liste des noms d'auteurs arabes et de personnages musulmans cités, index des titres d'ouvrages arabes. Dans ces tables, très abondantes, les patronymes des auteurs d'ouvrages historiques ou biographiques, ayant vécu au Maroc pendant la période étudiée, ainsi que les titres des ouvrages écrits au Maroc pendant la même période, sont imprimés en italique.

Le plan de l'ouvrage est très clair. Dans une première partie, l'auteur étudie la conception de l'histoire chez les Marocains : les Marocains et l'histoire, les genres historiques (histoire dynastique, littérature biographique), procédés d'information, d'exposition et d'expression.

Dans la seconde partie, il étudie les hommes et les œuvres : 1° Les historiens de la dynastie sa 'dienne ; 2° les historiens de la dynastie 'alawite, jusqu'au règne de Moulay el-Hasan ; 3° les biographes (de 1495 à 1883) ; 4° les historiens et les biographes contemporains.

Dans son Introduction, l'auteur, rappelant la belle et solide publication de A. Cour sur « l'Etablissement des dynasties des chérifs au Maroc », définit exactement la période qu'il étudie dans son ouvrage, et en fait ressortir en même temps l'extraordinaire intérêt. Il nous paraît utile de citer ce passage (p. 8-9) de son livre :

« On sait à peu près, maintenant, à quoi s'en tenir sur les causes, restées longtemps obscures, qui sapèrent, insensiblement d'abord, puis avec une violence de jour en jour accrue, le pouvoir précaire des derniers souverains berbères du Maroc et amenèrent à la tête de l'Empire la dynastie des Chorfa, que l'on appela ensuite, pour les distinguer des 'Alawites, les Chorfa Sa'diens : luttes incessantes des

sultans de Fès contre les dynasties de Tlemcen et de Grenade, expulsion des derniers émirs andalous de leurs royaumes, et, surtout, mouvement de réaction contre les entreprises des Chrétiens et leurs visées sur le Maroc, propagande active des marabouts et des confréries religieuses, prêchant ouvertement la guerre sainte, l'expulsion des infidèles de la terre d'Islâm et la course sur mer. Les expéditions organisées par les souverains de Portugal et de Castille pour refréner la piraterie ne font qu'exaspérer davantage la masse du pays qui ne reconnaît plus de pouvoir temporel. Il suffira à des personnages religieux, descendant du Prophète, de se mettre à la tête des tribus du Soûs et de chasser les Chrétiens d'un point méridional de la côte atlantique où ils se sont installés, pour que les derniers sultans berbères, voyant de jour en jour s'affaiblir leur maigre autorité, n'arrivent bientôt plus à opposer de résistance sérieuse au mouvement révolutionnaire qui soulève le pays et les emporte. — Le Maroc est, dès lors, l'extrême refuge occidental de l'Islâm ; les Turcs s'installent à Alger, les relations politiques avec le reste du Nord de l'Afrique s'espacent ; l'isolement définitif de l'Empire date de cette époque : si paradoxale que puisse paraître cette expression à qui n'a pas étudié l'histoire du Maroc, ce pays scelle dans l'anarchie son unité politique ; ses limites ne varieront plus ou presque, dans les siècles qui suivront. »

***

L'ouvrage est trop riche de faits pour que nous puissions en donner une analyse, même réduite. Il nous suffira, pour en faire connaître la valeur, d'attirer l'attention sur un petit nombre d'observations judicieuses.

L'auteur dit avec raison que, chez les Musulmans, l'histoire fait partie du cycle des « études orthodoxes « (p. 25 sq.). Cela est rigoureusement exact et ne doit pas être oublié, quand on se sert des écrits historiques de langue arabe. En réalité, toutes les études, dans l'Islam, sont orthodoxes, en tant que dépendant, à un degré quelconque, du livre sacré, le Coran.

Les remarques que l'auteur développe sur l'instruction musulmane au Maroc (p. 12 ss.), en particulier telle qu'elle est donnée actuellement dans ce pays, sont très justes. Au sortir de « l'école

coranique « (la première étape dans le champ de l'enseignement), le jeune Marocain ne sait que peu de chose : le texte sacré et quelques rudiments de grammaire. S'il poursuit ses études, c'est la grammaire et la théologie, ou, pour parler d'une manière plus exacte, la langue arabe et la religion musulmane qui seront désormais le but de ses efforts. Tout savant musulman est essentiellement un théologien : aux commentaires du Coran il unit la connaissance du droit, qui dépend aussi du livre sacré. Il sera beaucoup plus versé dans ces deux branches maîtresses de la science musulmane, que dans la connaissance de la langue et de la littérature arabes.

En parlant de la littérature biographique, l'auteur dit avec raison (p. 11) que la floraison de ce genre au Maroc n'est pas particulière à ce pays. On lui doit, en effet, dans la littérature arabe, un nombre important d'ouvrages d'importance capitale.

L'auteur, et c'est la seule critique que nous nous permettons de formuler sur son œuvre si remarquable, nous paraît porter un jugement trop défavorable sur les historiens marocains. Le Marocain, selon lui, manifeste peu d'intérêt à l'histoire, et des écrivains maghribins, et non des moindres, à plusieurs reprises, dans des siècles différents, ont constaté ce peu d'intérêt. Aussi l'auteur s'élève-t-il vivement contre l'appréciation de Brockelmann qui, dans son « Histoire de la litérature arabe « (t. II, p. 455), déclare que « de toutes les branches de la littérature au Maghrib, l'histoire fut encore la plus florissante. « Le fait que l'auteur consacre un gros volume aux historiens des Chorfa et qu'il cite un nombre considérable d'historiens ou de biographes marocains, démontre, qu'en dépit des affirmations dépréciatives des écrivains maghribins eux-mêmes, l'histoire a suscité au Maroc un intérêt aussi vif que dans les autres pays de l'Islam.

L'auteur, en parlant de l'histoire dynastique, observe, avec beaucoup de raison, que les œuvres des historiens officieux doivent être consultées avec méfiance : la plupart du temps, les faits y sont déformés systématiquement, et, dans l'ensemble, ces œuvres ne constituent pas, à proprement parler, des documents historiques.

Je suis tout-à-fait d'accord avec l'auteur sur cette nécessité de ne se servir qu'avec une extrême prudence des écrits historiques de ces auteurs. Mais n'oublions pas que chez nous, en plein xxe siècle, on

doit user aussi avec la plus grande prudence, pour employer un euphémisme, de tels ou tels ouvrages d'histoire, dont le point de vue catholique a défiguré, lui aussi, la vérité historique. Il serait facile, ici, de citer des titres d'ouvrages très connus, très répandus, écrits par des écrivains de premier ordre et de grande valeur.

En terminant, nous recommandons, à quiconque s'intéresse au Maroc, la lecture du bel ouvrage de E. Lévi-Provençal.

Ed. MONTET.

Patriarche CYRILLOS MACAIRE. — **La Constitution divine de l'Eglise**, 3e éd. un vol. grand in-8°, VII et 251 pages. E. Bircher, Berne, 1922.

C'est un ouvrage digne d'attirer l'attention que celui du Patriarche qu'une main pieuse a livré à la publicité.

Mgr Cyrillos Macaire, élève des Jésuites, fut Patriarche des Coptes Unis. Choisi par ces mêmes Pères pour cette haute charge d'une Eglise nouvelle, créée par eux, il ne tarda pas à leur déplaire par ses tendances indépendantes vis-à-vis de ceux qui l'avaient protégé. Le Patriarche est décédé en exil à Beyrouth au mois de mai 1921. Avant de mourir, il remit entre les mains de l'éditrice le manuscrit (inachevé) de l'ouvrage, en la priant d'en faire la publication.

L'avant-propos du livre est caractéristique ; il mérite d'être cité en entier ; le voici dans sa brièveté :

« Nous avons été longtemps dans la communion du siège de Rome et même nous avons beaucoup écrit pour défendre la souveraineté du Pape sur l'Eglise universelle, c'est-à-dire sur tous les Patriarches et tous les Evêques, adoptant de confiance les raisonnements où nous avons été élevés et les documents qui nous étaient servis par des auteurs de la confession romaine.

« Plus tard les circonstances attirèrent notre attention sur cette question capitale. La vie retirée que nous menâmes pendant trois ans et demi dans la compagnie des Livres Saints, des Pères et des Conciles œcuméniques, nous permit d'examiner à nouveau et par un travail personnel cet important sujet. Le résultat de cette nouvelle

étude est consigné dans le présent ouvrage qui a la forme d'un dialogue entre un Orthodoxe des Eglises apostoliques d'Orient et un romain de la communion des Eglises occidentales ».

Alexandrie, le 1er janvier 1912.

Kyrios MACAIRE.

L'ouvrage est divisé en trois parties. Dans la première, qui traite de la constitution divine de l'Eglise d'après le Nouveau Testament, l'auteur montre que l'Eglise est le royaume de Jésus-Christ, et non d'un homme (le Pape). Dans la seconde, sur la constitution de l'Eglise d'après la foi apostolique des trois premiers siècles, l'auteur établit que la primauté de Rome n'a aucun des caractères de la souveraineté.

En étudiant la constitution de l'Eglise d'après l'histoire des trois premiers siècles du Christianisme, l'auteur a constaté deux faits importants. Le premier est que le premier rang dans l'Eglise a été reconnu à l'Evêque de Rome parce qu'il était l'Evêque de la Ville impériale ; mais cette primauté honorifique n'avait aucun des caractères de la souveraineté. Le second fait est que, pendant ces trois premiers siècles, la seule autorité qui décide souverainement les controverses religieuses et surtout les controverses dogmatiques et disciplinaires, est l'autorité commune des Eglises, mais principalement des Eglises apostoliques, fondées par les Apôtres, qui ont reçu directement des Apôtres la doctrine de la foi, et la règle de la discipline, et, qui, par suite, sont les seuls témoins authentiques de l'enseignement primitif. Les sept Conciles œcuméniques, dont la série s'ouvre dès les premières années du IVe siècle, ne font qu'appliquer solennellement ces grands principes, qui, pour la chrétienté des trois premiers siècles étaient la base de la constitution de l Eglise.

La troisième partie, sur la Constitution de l'Eglise d'après les sept Conciles œcuméniques, est malheureusement inachevée : elle ne traite que des deux premiers Conciles.

Tel est l'aperçu général que nous désirons donner d'un écrit important par son origine et par le milieu où il a été composé, et qui témoigne d'un effort remarquable de pensée indépendante au sein de l'Eglise romaine.

Ed. MONTET.

I. Thomas J. Campbell, S. J. — **The Jesuits, 1534-1921 : a History of the Society of Jesus from its Foundation to the Present Time.** (New-York, Encyclopedia Press, 1921, in-8°, xvi-937 pages ; 5 dollars).

II. Maurice Charny. — **Le Péril Jésuite.** *Enquête sur l'activité de la Compagnie de Jésus depuis l'armistice.* (Paris, Editions du « Rappel », 1923, in-12, 159 pages ; 3 francs).

III. I. de Recalde. — *Notes documentaires sur la Compagnie de Jésus.* I. **Autour d'un Bref secret de Clément VIII** (Paris, Librairie Moderne, 1923, in-16, 125 pages, 4 francs).

I. — Cette histoire générale de la Compagnie de Jésus s'adresse au grand public américain. Elle est alerte, vivante, fière, pleine d'assurance et même d'outrecuidance. La préface reproche à l'histoire de Crétineau-Joly d'être écrite trop hâtivement et d'être trop élogieuse. Combien de temps le Père Campbell a-t-il consacré à son livre ? Il semble s'être bien pressé et son apologie est parfois plus mal fondée que celle de Crétineau-Joly lui-même. Il reproche, par exemple, à cet auteur (et au Père de Ravignan) d'avoir raconté que les jésuites de Paris firent, en 1761, une déclaration de gallicanisme. Le P. Campbell ne peut pas croire à un tel crime. Mais le fait n'est pas moins parfaitement établi ; il est même reconnu par le plus récent panégyriste français de la Compagnie, le P. Brucker.

Voici, à titre d'échantillon, quelques-unes des bévues de l'auteur. Il écrit (p. 86) que « l'Abyssinie resta fermée au christianisme jusqu'en 1702 ». Il confond d'ailleurs ordinairement christianisme, catholicisme et religion. — Il parle (p. 699) du massacre de « l'Abbaye des Carmes ». Un jésuite américain ne pourrait-il pas savoir que les Carmes n'ont pas et n'ont jamais eu d'abbayes ? — Philippe d'Orléans ne fut pas le « successeur » de Louis XIV. — Les matériaux des *Provinciales* ne furent pas fournis à Pascal par Arnauld « et Quinet ». — Victor Cousin est qualifié de « positiviste ». La qualification de « janséniste », selon la tradition de la Compagnie n'étant pas ménagée, on lit (p. 365) : « Dans ses *Causeries du Lundi* le janséniste Sainte-Beuve... »

J'emprunte ces exemples à l'histoire générale. Sur l'histoire même

des jésuites il y aurait encore plus à dire. Elle est entièrement représentée d'après l'hagiographie reçue et les légendes traditionnelles. Néanmoins le ton candide du récit désarme. Avec lui, on est loin des finasseries des Pères Burnichon et Brucker, les deux plus récents historiens de la Compagnie en France. Sous plusieurs rapports un livre vaut mieux que les leurs. Je suppose que l'auteur est un vétéran des missions qui n'est que là sur son vrai terrain. La principale utilité de son livre pourrait bien être de prouver qu'il n'y a pas d'« internationale jésuite ». S'il en existait une, les jésuites français auraient sans doute rendu au Père Campbell le service de réviser son récit et de corriger ses épreuves.

II. — Le livre de M. Charny se divise en 4 chapitres :

Le 1er est consacré aux « Œuvres jésuites en France », « œuvres de direction et de propagande générale ; œuvres de recrutement ; œuvres professionnelles et sociales ». — L'auteur attribue aux jésuites à peu près toutes les œuvres actuelles d'organisation catholique ; toutes les entreprises d'apologétique. Il déclare, par exemple, « organe jésuite » la *Revue des Jeunes*, qui est un « organe » dominicain. Il ne faudrait cependant pas confondre Rome et Carthage.

Le 2e, intitulé « la politique internationale de la Compagnie de Jésus », prétend examiner « l'attitude de la Compagnie avant et pendant la grande guerre », « la confédération internationale des syndicats chrétiens », « l'internationalisme des Jésuites ». — « Par un retour imprévu des choses d'ici-bas, Ledochowski s'est découvert Polonais après l'armistice et Hervé jésuite après les élections. » M. Gustave Hervé a-t-il donc fait profession dans la Compagnie de Jésus ? Quant au Père Wladimir Ledochowsky, supérieur général actuel de la Compagnie de Jésus, s'il s'est trouvé Polonais après la guerre, c'est tout simplement que son infortunée patrie a ressuscité, et que la province à laquelle appartenait sa famille a été libérée du joug autrichien. « Nous savons que le Père Ledochowski avait ses entrées à la Cour de Vienne. » — Pourquoi pas, puisqu'il était d'une illustre famille censée autrichienne ?

Quoi qu'en dise l'auteur, les jésuites de tous les pays, durant la grande guerre, ont accompli leurs devoirs de citoyens. Si 855 jésuites ont été mobilisés en France, il y en a eu 82 en Autriche, 376 en Alle-

magne, 369 en Italie, 165 en Belgique, 83 en Angleterre, 30 en Irlande 4 au Canada, 50 aux Etats-Unis.

Chapitre III, « L'esprit et les méthodes de la Compagnie de Jésus ». — « Savez-vous ce que l'Association d'Hulst, œuvre jésuite, dirigée par le R. P. Piolet, offre aux prêtres de campagne désireux de poursuivre leur instruction chrétienne ? Des œuvres de MM. Marcel Prévost, Max et Alex Fischer, René Maizeroy, Henri Lavedan, Barbusse, Sacha Guitry, etc. etc. » — « Ne nous laissons pas égarer par le double jeu de la Compagnie! Il y a, c'est entendu, des Jésuites de droite et des Jésuites de gauche. Il y a, par exemple, le R. P. Pesch, jésuite allemand, qui se proclame anticapitaliste, et il y a M. René Bazin, qui écrit dans l'*Echo de Paris*. » Est-ce que M. Bazin, comme M. Hervé, est un profès de la Compagnie ? — Dernière phrase du chapitre : « Qu'est-ce en effet que la Compagnie de Jésus, sinon la réunion des politiciens, c'est-à-dire des profiteurs du catholicisme ? » L'auteur n'a-t-il donc jamais rencontré de sa vie un seul jésuite ?

Chapitre IV, « le but des Jésuites ». — Début : « Ainsi la Compagnie de Jésus demeure aujourd'hui ce qu'elle était hier : une association internationale dont les méthodes, dictées par une sorte d'égoïsme sacré, bravent audacieusement les lois, universellement acceptées, de la recherche scientifique... » Et les rédacteurs des *Analecta Bollandiana*, des *Monumenta*, les Kircher, les Secchi, les Sommervogel !...

Le livre fourmille de phrases qui, autant que celles-ci mériteraient d'être citées, mais celles-ci ne renseignent-elles pas suffisamment sur le genre ?

III. — La nouvelle brochure de M. de Récalde se divise en 4 chapitres.

1. « Les Jésuites, par un des leurs », c'est-à-dire le P. Cros (1831-1913). D'après la correspondance de Cros, la Compagnie s'efforcerait de détruire l'Eglise hiérarchique présente, en France et ailleurs, pour lui substituer les Jésuites et leurs créatures.

2. Le bref de Clément VIII, du 8 août 1596, relatif au livre des *Ordonnances* publié par Aquaviva.

3. Notes sur la béatification de S. Ignace.

4. Notes sur la controverse *de Auxiliis*, sur les origines du laxisme et les papiers de Clément XIV.

Comme les précédentes publications de M. de Récalde, celle-ci n'est pas très flatteuse pour la Compagnie. Nous avons dit (n° d'avril 1923, p. 161) que nous nous ferions un devoir de signaler les réfutations qui lui seraient opposées. Jusqu'à présent il ne s'en est produit qu'une seule, et nous nous empressons de la noter, bien qu'elle soit d'une nature aussi traditionnelle que peu scientifique : le tome 1er de son adaptation de l'importante *Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus* par Mir, dont il avait commencé la publication, a été condamné par le Saint-Office, le 2 mai 1923. M. de Récalde annonce qu'il n'imprimera pas la suite, « jusqu'à ce que l'autorité compétente » l'y autorise. En attendant, il a voulu publier un bref inédit de Clément VIII, qu'il sera, croit-il, « difficile de déférer au Saint-Office », et il exprime cette opinion : « Une histoire générale de la Compagnie de Jésus, d'un point de vue impartial, est aujourd'hui encore impossible, faute d'une documentation complète sur trop de points obscurs ou même inexplorés ; et une chronique de l'état actuel de la Compagnie semble moins abordable encore. Où puiser des renseignements sûrs ? Quelle enquête éclaicira les situations délicates ? ».

Albert Houtin.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Alexander A. Goldenweiser, — Lecturer on Anthropology and Sociology at the New School for Social Research, New-York ; sometimes Lecturer on Anthropology in Columbia University. — **Early Civilisation**. *An Introduction to Anthropology* (Alfred A. Knopf, New-York, 1922, in-8°, xiv-428 pages ; prix : 5 dollars). — « Tandis que l'origine psychologique des religions peut être éclaircie au moins théoriquement, nous ne connaissons au point de vue historique presque rien de leur origine. » Telle est la conclusion de M. Goldenweiser sur les points qui intéressent particulièrement les historiens des religions. Si négative qu'elle soit, son livre n'en mérite pas moins qu'ils l'étudient. Il contient de curieuses observations sur la religion et la magie, ainsi que sur les commencements de certaines religions au xixe siècle et la lumière dont ils éclairent le problème des origines. L'auteur critique aussi d'une manière remarquable les théories de la mentalité primitive exposées par Spencer, Frazer, Wundt, Durkheim, Lévy-Bruhl et Freud.

A. Houtin.

W. Müller. — **Das Problem der Seelenschoenheit im Mittelalter**. Ein Begriffs geschichtliche Untersuchung. — Berne, P. Haupt, 1923, un vol. in-8° de 80 p. — Nous tenons à signaler sans retard cet ouvrage : sous un mince volume, il renferme les éléments essentiels d'une étude qui est d'une rare ampleur, puisqu'en fait il s'agit ici des rapports entre l'éthique — ou la sainteté — et l'esthétique, en un temps où les domaines n'en avaient pas encore été délimités par l'usage scolaire ni même par la hiérarchie dogmatique. C'est l'histoire de cette *discretio spirituum* que trace M. Walter Müller, non seulement, comme le dit trop modestement son titre, à travers le Moyen-Age, celui de Boëce, d'Alcuin, de Raban Maur, de la mystique bernardienne, de la scolastique thomiste, mais aussi dans la Renaissance et dans les temps modernes, la puissante information de M. W. M. lui permettant de rechercher l'histoire et la définition de la « belle âme » jusque dans les écrits de très actuels penseurs, poètes, romanciers ou hommes de théâtre. Certaines de ces analyses sont seulement indiquées, ébauchées ; il n'en pouvait être autrement, étant donné ce sujet presque sans limites — mais tous ces courts chapitres exposent

les lignes indispensables de la doctrine, les problèmes primordiaux, et fournit en même temps que les textes les plus utiles, la bibliographie la plus généreuse.

P. A.

ADAM LE BOSSU. — **Le Jeu de la Feuillée et le Jeu de Robin et Marion** traduits par Ernest Langlois. — Paris, De Boccard, 1923, pet. in-12 de XXXI-159 pages. — Rarement collection de vulgarisation s'est présentée sous des garanties aussi éminentes de rigueur scientifique : c'est M. Jeanroy qui dirige ce recueil de *Poèmes et récits de la vieille France* mis en nouveau langage, et le premier de ces petits volumes, présentés avec un art typographique très séduisant, contient la traduction du *Jeu de la Feuillée* et du *Jeu de Robin et Marion*, d'Adam le Bossu, par M. Ernest Langlois. On connaît le haut mérite de cet historien de la littérature médiévale ; on sait aussi qu'il nous a donné, il y a quelques années, dans la Collection des *Classiques français du Moyen-Age* une impeccable édition du *Jeu de la Feuillée* et nous en promet une du *Jeu de Robin et Marion* pour la même collection. C'est, des deux pièces du trouvère artésien, le *Jeu de la Feuillée* qui intéresse le plus l'histoire des religions et le folklore, puisque *Robin et Marion* n'est guère que la fort agréable mise à la scène d'un thème de pastourelle : *la Feuillée*, qui n'a encore été que trop sommairement envisagée sous cet angle, contient des éléments religieux très importants : le personnage du moine montreur de reliques, le dénoûment (si cette « revue locale » comporte un dénoûment) amené par l'arrivée, d'ailleurs attendue, des Fées, et en particulier de Dame Morgue, enfin le vieux motif goliardique de la Roue de fortune prenant une importance qui, pour un peu, ferait conclure à un certain fatalisme dans ce milieu au demeurant peu soucieux des choses éternelles.

P. A.

G. LIZERAND. — **Le dossier de l'Affaire des Templiers** (édité et traduit par G. Lizerand). — Paris, E. Champion, 1923, un vol. (de la Collection des *Classiques de l'Histoire de France au Moyen-Age*). XXIV-229 pages in-12. — L'excellente collection organisée par M. L. Halphen et qui nous a donné comme volume inaugural une édition de la *Vie de Charlemagne* d'Eginhard, récemment louée ici, se continue par un volume sur le *Dossier de l'Affaire des Templiers* dont M. G. Lizerand, auteur d'un très sûr ouvrage sur *Clément V et Philippe le Bel*, a choisi et traduit les pièces les plus significatives. C'est une impression de clarté qui se dégage de ce choix judicieux : il ne garde de l'amas des textes (réunis ils forment un recueil de plus de 3.000 pages) que cette trentaine de pièces qui suffisent à montrer les phases du procès, la physionomie de l'Ordre du Temple au moment où l'affaire s'en-

gage, l'inanité des griefs dirigés contre lui, l'action royale, l'œuvre des légistes, la politique du pape et des agents ecclésiastiques, enfin l'extinction de l'ordre : mémoire de Jacques de Molay sur le projet de réunion des deux ordres du Temple et de l'Hôpital ; proclamation royale au sujet des griefs imputés à l'Ordre ; instructions adressées aux commissaires chargés de l'arrestation ; inventaires de maisons du Temple ; consultations juridiques ; prétendues « remontrances » et suppliques du peuple de France fabriquées par Pierre Dubois ; discours de Guillaume de Plaisians chargé à Poitiers des négociations avec le pape ; puis, dans le vif du procès, les dépositions les plus significatives d'accusés ou de témoins, notamment celles de Jacques de Molay devant la commission d'enquête; enfin, en épilogue, deux lettres de Philippe le Bel relatives à la suppression de l'Ordre, et la décision finale du pape. M. Lizerand a publié en appendice un extrait de la règle du Temple au sujet de la cérémonie de réception des nouveaux frères dans l'ordre « après qu'on pût confronter les prescriptions de la règle avec les pratiques incriminées ». Pour lire avec fruit Gmelin, H. C. Lea et Ch. V. Langlois, il faudra que l'étudiant ou le curieux d'histoire religieuse qui voudra avoir pleine lumière sur la tragique affaire des Templiers ait sous la main le petit volume que nous donne M. Lizerand.

P. A.

E. Panofsky-Saxl. — **Dürers Melencolia I.** — Leipzig, Teubner, 1923, un vol 4° des *Studien der Bibliothek Warburg*, de 160 p. et 45 pl. — Ce livre est une très originale et très importante contribution à l'histoire d'un sentiment complexe, et qui, de tout temps, a présenté avec des formes du sentiment religieux, d'étroites affinités. Partant de l'analyse des éléments, des « motifs » traditionnels utilisés par Dürer dans son immortelle planche, M. E. P. S. étudie, en somme, à travers la religion, la littérature, l'art de l'antiquité du Moyen-âge et de la Renaissance l'idée de mélancolie, plus largement encore le sentiment qui oppresse certains esprits convaincus qu'ils sont « saturniens », esclaves de leur « complexion », d'une influence maligne, d'une fatalité, astrologique souvent, qui détermine toutes leurs actions et rend inutiles et douloureuses toutes leurs réactions. M. E. P. S. poursuit même son enquête jusqu'en plein XVIIe siècle et quitte à regret son sujet : un peu et il arrivait au « mal du siècle » des romantiques, à la neurasthénie plus proche de notre âge et, sans une solution de continuité, en montrait l'origine dans la μελαγχολία διὰ φύσιν d'Aristote. A notre avis, cet ouvrage très remarquable, qui s'orne d'une fort belle collection de documents artistiques sur les thèmes employés par Dürer, n'a peut-être pas fait à la psychologie médiévale en dehors de l'école la place qu'elle méritait : *l'acedia* que les Pères de l'Eglise et Cassien plus qu'eux tous signalent et définissent en traits si minutieux et si péné-

trants, avait droit, semble-t-il, à un coin de panneau dans ce Musée du *Tædium Vitæ*. Cette réserve faite, nous tenons à dire l'importance et la nouveauté du livre de M. E. P. S. En ce qui concerne les origines immédiates de la *Mélancolie* de Dürer, il paraît bien démontré par M. E. P. S., que des notions humanistes, d'origine gréco-arabe encore plus que chrétienne, ont influé, surtout par l'intermédiaire de Ficin, sur la composition et le sentiment de l'œuvre de Dürer.

P. A.

Ch. Andler. — **Nietzsche et le transformisme intellectualiste.** Paris, Bossard, 1522. 1 vol. in-8° de 360 p. — Ce quatrième volume de l'œuvre magistrale de M. Andler continue la revue des systèmes dressés par la spéculation nietzschéenne : la philosophie intellectualiste, à laquelle est consacré tout le livre, « constituerait peut-être, si elle avait pu être achevée sans déviation, un événement européen plus grand encore que le renouvellement de toutes les valeurs ». Or, en France elle n'avait été exposée avec quelques détails que par M. René Berthelot, dans son ouvrage sur le *Romantisme utilitaire*, et avec une tendance à une systématisation quelque peu aprioristique. Le présent volume de M. Andler touche à l'histoire des religions par plus d'un chapitre : « La psychologie de la religion est le morceau central du système critique de Nietzche ». De la religion primitive il fait une pure pratique rituelle. C'est à l'influence de Tylor qu'il doit la plupart de ses vues en cette matière et sa sociologie religieuse adopte plusieurs des grandes divisions indiquées par *Primitive Culture*. Ce qui est tout à lui dans l'analyse des religions exposée par Nietzsche, en particulier dans *Menschliches...*, c'est son étiologie du Christianisme, considéré comme croisement hybride de cultes et de dogmes, comme un témoignage de régression mentale, qui aboutit à la création d'un type humain pour lequel Nietzsche ne cache pas qu'il a une sorte d'admiration mélangée de colère : l'ascète chrétien, tentative pour exalter le vouloir-vivre par le mépris de la vie. (V. sur la *Vie religieuse*, le chap. III, pp. 115-160.)

P. A.

Louis Rouzic, aumônier « rue des Postes ». — Le **Renouveau catholique**. I. *Les Jeunes avant la guerre*. II. *Les Jeunes pendant la guerre*. — 2 vol. 337 p. et xi-297 p. in-12, Paris, Téqui (rue Bonaparte, 82), 3 fr. 50 chaque, + majoration. — I. Vers 1880, le « scientisme » triomphait en France. Il fut défait vers 1890, mais alors se produisit « un faux-départ » (le néo-christianisme) ; le vrai renouveau se constata vers 1900 et il dure : telles sont les thèses de l'auteur. Après avoir cité comme témoins du renouveau, ceux qui ont déjà été présentés par

le R. P. Mainage[1], l'auteur analyse les caractères et les causes de ce mouvement, en donnant des renseignements sur les institutions et les personnalités qui y ont collaboré ou qui y sont utilisées. Il « amorce » seulement « le vaste sujet des résultats » en promettant de le traiter « ultérieurement, d'une façon plus complète ».

L'information de l'auteur n'est pas impeccable. Pour montrer que le renouveau n'est pas seulement un phénomène français, il parle d'une renaissance catholique en Hollande et cite, comme son principal représentant, Jœrgensen. Jœrgensen est danois, et il n'y a guère plus de renaissance catholique en Danemark qu'en Hollande. Hervé-Bazin n'était pas le frère de M. René Bazin, mais son beau-frère. Taine n'est pas mort protestant ; ne voulant pas d'enterrement matérialiste et anticlérical, il a demandé simplement qu'un pasteur protestant libéral présidât ses funérailles.

D'autre part, l'auteur choisit trop habilement dans sa documentation. Par exemple, il cite une page de Taine sur la valeur sociale du christianisme, « la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même », mais il se garde de citer le passage où Taine montre comment la « conception nouvelle et scientifique du monde » « s'oppose à la conception catholique du monde », passage qui semble prouver péremptoirement qu'il ne peut pas y avoir de renouveau catholique profond et véritable. Manifestement l'auteur n'écrit pas un livre d'histoire mais trace un tableau qui doit encourager ses jeunes gens. Ce tableau présente d'ailleurs un certain intérêt en permettant de voir comment on construit et on soutient la thèse d'un renouveau.

II. Le tome second met en œuvre des lettres écrites pendant la guerre par des élèves de la « Rue des Postes » : « comment ils partent, comment ils écrivent, comment ils se battent », etc... Le titre du volme est donc inexact, puisqu'il s'agit uniquement des élèves de l'École Sainte-Geneviève, et non pas de toute la jeunesse enrégimentée dans le renouveau. Comme l'École a perdu à la guerre 1.300 de ses anciens élèves, M. Rouzic écrit justement : « Sans se comparer à aucune autre école, la Rue des Postes a le droit d'être fière du nombre et de la qualité de ses fils tombés au service de la Patrie, comme elle a le droit d'être fière du rôle que ses Anciens ont tenu dans la conduite de la guerre et dans le gain de la victoire. » Mais les lettres citées ne constituent pas un apport caractéristique au sujet du prétendu renouveau actuel ; elles ne diffèrent pas grandement de celles qu'écrivaient pendant la guerre de 1870 les élèves de l'École Sainte-Geneviève.

L'auteur annonce un troisième volume avec le sous-titre : Les *Jeunes après la guerre* et le thème : « Nécessité d'une élite et moyen de

1. Cf. *Revue*, octobre 1918, p. 176-178.

former une élite ». Ce thème diffère singulièrement de celui qui était annoncé primitivement « le vaste sujet des résultats » et confirme qu'en tout cela il s'agit beaucoup plus d'une tentative apologétique qued'un véritable mouvement historique qui pourrait se constater par des œuvres positives et des statistiques vérifiables.

A. Houtin.

Mgr Odelin. — **Le Cardinal Richard, 1819-1908. Souvenirs** (Paris, J. de Gigord, 1922, in-8°, 152 p.). — Mgr Odelin, qui a vécu dans l'intimité du cardinal, pendant près de vingt années, s'est proposé de donner de lui un portrait, n'ayant, dit-il, « d'autre valeur que celle de la ressemblance ». Son mémoire, rédigé sans prétention, est, en effet, un bon portrait moral, « comme un croquis pris sur le vif ». Quant aux anecdotes qui l'illustrent, il faudrait distinguer entre les faits dont Mgr Odelin fut témoin oculaire et ceux qu'il relate sur le témoignage d'autrui, sans en avertir, acceptant ce témoignage avec trop de confiance. Cette distinction m'est inspirée par le chapitre V, le seul que des documents écrits me permettent de contrôler. Il est intitulé : « sa bonté et sa charité pour les prêtres défaillants : L'ex-Père Hyacinthe Loyson. L'abbé Marcel Hébert. L'abbé Loisy. » Le paragraphe de dix-sept lignes consacré à Hébert (dont je possède les papiers) est exact. Dans les trente lignes consacrées à M. Loisy, je relève trois inexactitudes. Quant aux cinquante-sept lignes relatives au P. Hyacinthe, elles sont trop fortement romancées pour être appelées de l'histoire. J'en ai fait la critique dans le tome III de mon *Père Hyacinthe*.

Abbé Maurice Clément, vicaire général de Paris. — **Vie du Cardinal Richard, archevêque de Paris** (Gigord, 1924, in-8°, VII-156 p.). — Récit honnête et sec. L'auteur glisse rapidement sur les passages scabreux : par exemple, les difficultés de l'abbé Richard dans son diocèse d'origine, les assemblées plénières des évêques en 1906. Les démêlés de M. Loisy avec la hiérarchie ne sont pas racontés très exactement. En 1893, M. Loisy ne donna pas sa démission de professeur à l'Institut catholique ; il fut destitué. La suite du récit laisse également à désirer.

A. Houtin.

CHRONIQUE

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris.

Conférences du dimanche au Musée Guimet

Dimanche 13 *janvier*, à 14 h. 30. M. J. Hackin, Conservateur du Musée Guimet : L'art indien au Tibet et en Asie centrale (avec projections).

Dimanche 20 *janvier*, à 14 h. 30. M. R. Dussaud, Membre de l'Institut, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions* : Les grands sanctuaires syriens (Hiéropolis, Baalbek, Damas, etc.) (avec projections).

Dimanche 27 *janvier*, à 14 h. 30. M. A. Van Gennep, Directeur de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* : Symboles magiques des Indiens de l'Amérique du Nord (avec projections).

Dimanche 3 *février*, à 14 h. 30. M. Ph. Stern, attaché au Musée Guimet : La musique hindoue et la conception des Kâgas, avec exemples musicaux.

Dimanche 10 *février*, à 14 h. 30. M. Audollent, Professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand : Une bourgade Gallo-Romaine des Arvernes au IIe siècle. Les martyrs-de-Veyre, avec projections.

Dimanche 17 *février*, à 14 h. 30. M. J. Toutain, Professeur à l'école des Hautes Etudes, Secrétaire général de la Société française des fouilles archéologiques : Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs, etc.) dans la Grèce antique (avec projections).

Dimanche 24 *février*, à 14 h. 30. M. C. Maistre, Conservateur adjoint du Musée Guimet, ancien directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient : L'architecture japonaise (avec projections).

Dimanche 2 *mars*, à 14 h. 30. M. A. Moret, Professeur au Collège de France : La Révolution religieuse d'Aménophis IV et la contre-réforme de Tutankhamon.

Dimanche 9 *mars*, à 14 h. 30. M. H. Maspero, Professeur au Collège de France : La peinture chinoise (avec projections).

Dimanche 16 *mars*, à 14 h. 30. M. S. Elisséev, Chargé de cours à l'Université de Pétrograd : La peinture de paysage au Japon sous les Ashikaga (avec projections).

Dimanche 23 *mars*, à 14 h. 30. M. Sylvain Lévi, Professeur au Collège de France. Le Bouddhisme dans l'Asie actuelle.

Cinquième Congrès international de philosophie.

Par une circulaire de la *Société philosophique italienne* nous apprenons la prochaine réunion, sur l'initiative de cette Société, du cinquième Congrès international de Philosophie à Naples en mai (du 5 au 9) 1924. Ces assises se tiendront au cours des fêtes jubiliaires qui auront lieu à l'occasion du septième centenaire de la fondation

de l'Université de Naples. C'est à juste titre que cette circulaire fait ressortir qu'à ce Congrès auront libre champ toutes discussions sur les problèmes fondamentaux du monde et de l'esprit sans aucune restriction de nationalité et de tendance spéculative : ce qui est péremptoirement démontré par le paragraphe de cet appel où est annoncée la double commémoration, pendant le Congrès, du 650e anniversaire de la mort de S. Thomas d'Aquin et le 200e anniversaire de la naissance de Kant, le premier célébré en une conférence du Cardinal Mercier, la seconde en une conférence du Prof. Arthur Liebert, vice-président de la *Kantgesellschaft*.

Le Congrès sera divisé en dix sections dont plusieurs touchent à nos études : I. Métaphysique, Logique, Gnoséologie. — II. Esthétique. — III. Ethique. — IV. Histoire et Philosophie de la religion. — V. Philosophie du droit. — VI. Histoire et philosophie des sciences. — VII. Psychologie. — VIII. Pédagogie. — IX. Sociologie. — X. Histoire de la Philosophie.

Tout renseignement sur le Congrès doit être demandé à M. le Prof. Guido della Valle (Piazza Salvator Rosa, 259, à Naples) qui en est le Secrétaire général — et les cotisations (50 lires pour les adhérents effectifs — 20 lires pour la simple inscription) doivent être adressées au trésorier du Comité, le Prof. Generoso Gallucci, (18, via Cacciottoli al Vomero, à Naples).

PUBLICATIONS RÉCENTES

— *La Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne vient de publier le discours prononcé à l'Université de Neuchâtel le 23 octobre 1923 par M. Paul Humbert, l'exégète éminent que nos lecteurs connaissent et dont la Revue a d'ailleurs publié naguère une étude très remarquée sur la légende de Samson. Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce discours profond et familier, savant sans nulle pompe académique, que M. Humbert a consacré à *Renan historien de l'hebraïsme*, (tir. à part. Lausanne, Imp. La Concorde, 42 p. in-8°). Nous ne connaissons guère, dans la littérature rénanienne, d'analyse plus comprehensive, plus lucide en même temps que plus sympathique, de cette *Histoire d'Israël* que l'aplomb imperturbable de M. Massis et de son école pense avoir réduite en poudre. Puissent ces quelque quarante pages, écrites avec une verve entraînante, faire casser une fois pour toutes les « jugements » de cette justice de parti ! Certes M. Humbert n'admire pas sans réserve les cinq volumes de l'*Histoire d'Israël* : de curieuses erreurs de faits la déparent çà et là, « elle souffre parfois d'exagérations et d'un subjectivisme beaucoup moins fréquent d'ailleurs que dans les *Origines du Christianisme*. Mais, d'autre part, on est aussi frappé par la pondération de l'œuvre, par la finesse du coup d'œil, par la fécondité de certaines vues, par un sincère effort d'équité ». Et si l'on envisage cette œuvre d'un point de vue plus élevé, n'y reconnaît-on pas que pour la première fois « une intelligence souveraine, riche des dons les plus variés, un esprit vraiment supérieur s'empare de ce thème et le transpose sur un plan supérieur aussi » ? Renan est humain, il a senti mieux que personne l'intérêt humain de l'hebraïsme ; en dehors de toutes fins théologiques, il a montré en Israël » une des racines vitales de notre civilisation occidentale ». De plus, Renan est doué d'un sens aigu de l'action et de la réaction historiques, il devine le rôle des facteurs économiques et sociaux. Il est convaincu de l'infinie complexité des choses, il se refuse à les faire entrer « dans le corset de fer des généralisations ou des théories à prétentions universelles », mais d'autre part il ne repousse le concours d'aucune méthode, use avec un tact infini de tous les moyens

d'explication historique et psychologique des faits ou des individualités. M. Humbert signale ces merveilles de souple psychologie que sont les « petits portraits » de prophètes et de rois disséminés dans l'*Histoire d'Israël*. » Ce ne sont pas, comme dans la *Vie de Jésus*, des figures idéales et subjectives, mais des interprétations très vraies ». Au surplus, malgré l'inquiétude qu'ont peut-être jetée dans certains esprits « des rapprochements inattendus qui tous cependant cachent un grain de vérité », « la psychologie joue un rôle essentiel dans l'*Histoire d'Israël* » et « elle y offre un maximum de garanties, car elle se fonde toujours sur une étude philologique et exégétique des textes ». Nous ne pouvons nous étendre davantage sur cette très remarquable étude ; elle fournit à foison les plus délicates remarques sur l'art de Renan et les lumières qu'en reçoit constamment son œuvre scientifique. Citons seulement la conclusion qu'apporte M. P. Humbert (p. 42) : « Remy de Gourmont, je crois, caractérisait Renan en deux mots : Renan achève. C'est cela précisément. L'analyse des faits, minutieusement sagace, voilà la part, l'immense part de l'Allemagne, je ne dis pas dans les sciences en soi, mais dans l'*Histoire d'Israël* de Renan. Il est, lui, l'incomparable maître de la synthèse. Psychologue, il fait circuler la vie dans les faits historiques. Artiste, il les groupe en rythmes savants et la pensée les spécialise et les interprête en son langage immortel. Il aimait à parler de Dieu comme du grand chorège. Le grand chorège, c'est Renan, car, à sa voix, le chœur antique s'est levé et Israël s'avance en longue théorie sur la scène de l'histoire. La pensée, l'art, la vie jamais ne ploient sous cet immense effort de science et de synthèse historiques. De cette richesse et de cette finesse de l'esprit, de cet harmonieux ensemble de qualités françaises, de ce malicieux sourire gascon, de cette nostalgie bretonne est né un rare et splendide chef d'œuvre. Le talent des autres n'avait réussi que des esquisses à la pointe sèche, des monuments de lourd savoir ou des schémas décolorés. Le génie de Renan a créé une vivante œuvre d'art. Il a conduit par la main la vierge israélite hors de l'enceinte sacrée et révélé pour la première fois sa noble figure à la culture et aux lettres françaises. »

P. A.

— Sous le titre *La Passion du dieu Lillu*, M. F. Thureau-Dangin publie une variante inédite au mythe du dieu mort et ressuscité (*Revue d'Assyr. et d'Arch. scient.*, t. XIX, p. 175-185), qui remonterait au temps de la dynastie d'Isin. En somme, Lillu est un parallèle de Tammuz. Auprès de lui se tiennent la « Sublime déesse » ou la « mère », correspondant à Innana-Ishtar, et la « sœur » Egi-me correspondant à Geshtin-ana du mythe de Tammuz.

« Au moment où s'ouvre notre récit, résume M. Th. D., Lillu est au tombeau et sa sœur Egi-me se lamente sur sa mort qui met en deuil leur mère Gashan-ḫursaga et les temples de Kesh et d'Adab, sièges du culte de la Sublime-déesse » puis elle l'adjure de « se lever du lieu où il repose », c'est-à-dire de ressusciter. « Dans sa réponse, Lillu supplie sa sœur de le délivrer et dépeint son état comme celui d'un mort qui repose sous terre dans la poussière et l'obscurité, que de méchants démons troublent dans son sommeil, qui ne peut « se lever », c'est-à-dire revenir à la vie. Il conjure les siens de lui rendre tous les devoirs dus aux morts. Le premier de ces devoirs paraît consister à « délier » le *silaḫ* (var. *simlaḫ*). » La difficulté est de définir ce terme essentiel. De plus la fin du discours du dieu est mutilée.

En sa qualité de dieu, Lillu revenait certainement à la lumière et son réveil devait marquer la reprise de la végétation dans les champs.

R. D.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 16 juin 1923

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Th. Homolle préside. Présents : Mme Wuillemier, Mlle Brunot, MM. Homolle, Alba, Alphandéry, Berr, Contenau, Couchoud, Cumont, R. Dussaud, L. Dussaud, Eustratiadès, Ferrand, De Faye, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Lods, Macler, Michaut, Moncel, Moret, Pottier, Roman, Sidersky — et un certain nombre de personnes invitées.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de deux membres éminents de la Société, décédés depuis la dernière séance, MM. A. Croiset et A. Bouché-Leclerq, membres de l'Institut.

Le Secrétaire général adresse les plus vives félicitations de la Société à son vice-président M. *René Dussaud*, récemment élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

M. Danon fait hommage à la Société de divers travaux scientifiques écrits par lui. Le Président lui adresse des remerciements.

M. *Fr. Macler* donne lecture d'une communication sur *Une amulette syriaque de la Biblioteca nacional de Madrid.*

Lors d'un séjour que je fis à Madrid, en 1919, je recherchai avant tout, dans les bibliothèques et autres dépôts, les documents arméniens. A la *Biblioteca nacional*, on me présenta d'abord trois manuscrits sur parchemin, que je reconnus sans peine être des manuscrits éthiopiens. On me présenta ensuite un document qui était, cette fois, arménien. Je lui ai consacré une notice dans la *Revue des Etudes arméniennes*, tome I (1921), p. 237-238. On me soumit enfin, comme pouvant être arménien, un document qui est en caractères syriaques, gravé sur lamelles de plomb, coté V-3-17, et provenant, d'une façon tout à fait mystérieuse, de la collection impénétrable de la richissime bibliothèque de Tolède. On me dit que c'était, sans aucun doute, une amulette.

C'est à signaler et à commenter ce document syriaque, ou soi-disant tel, que j'aimerais consacrer la communication d'aujourd'hui. L'essai de traduction que je vous proposerai et le commentaire qui l'accompagnera présenteront tous les inconvénients et toutes les chances d'erreur d'un premier travail de déchiffrement.

Toutefois, ce n'est pas à votre indulgence, mais à votre érudition, à votre sagacité que je fais appel, pour corriger les fautes de lecture

et les erreurs d'interprétation qui sont inhérentes à toute œuvre de défrichement.

Ce *manuscrit* sur plomb, puisque c'est ainsi qu'on me l'a présenté à Madrid, semble être une amulette d'un genre spécial. Ses dimensions sont : longueur : 11 cm 1/2 ; largeur : 5 cm. 3/4. Le document se compose de neuf lamelles de plomb, portant du texte seulement sur la face, disons sur le recto, et contenues dans deux cartons plus épais, revêtus, en guise de reliure, de veau plein, avec deux filets or, qui semble être du XVIIIe siècle. Les lamelles et la reliure sont percées d'un trou où passe un cordon rose pâle, assez long, destiné vraisemblablement à suspendre l'amulette au cou de son propriétaire.

Entre les lamelles de plomb, on a intercalé un carton de même dimension, pour empêcher le frottement des lamelles les unes contre les autres.

Ces lamelles, telles qu'elles se présentent aujourd'hui, ne semblent pas être disposées dans l'ordre qui conviendrait. Ainsi la lamelle qui porte apparemment l'invocation *bechém aloho*... « au nom de Dieu... » doit être vraisemblablement la première du recueil ; or elle se trouve être actuellement au milieu de ce volume en plomb. Il semble bien qu'un possesseur indiscret aura un jour dénoué le cordonnet rose pour voir les lamelles plus à l'aise, et n'aura pas su les replacer dans l'ordre voulu.

En tout état de cause, je vous proposerai de vous faire connaître le contenu de ces lamelles dans l'ordre qui paraît le plus logique. Mon essai de classification ne correspondra peut-être pas à l'exactitude de la disposition première du document. Vous voudrez bien ne pas m'en tenir rigueur.

***

L'usage de lamelles ou de tablettes, destinées à recevoir une inscription particulièrement importante, n'est pas nouveau. La matière première n'est pas toujours spécifiée[1]. Les anciens Hébreux connaissaient cette pratique. C'est ainsi que, dans Habacuc II, 2,

1. On enseigne généralement que les tablettes dont on se servait pour écrire dans l'antiquité et au moyen âge étaient de cire, d'ivoire ou d'ardoise, et qu'au XVIe siècle de notre ère ces tablettes tombèrent en désuétude.

le prophète reçoit l'ordre de graver la vision sur les tablettes, afin qu'on la lise couramment. Le terme ici employé, עַל־הַלֻּחוֹת, désigne, d'après les commentateurs, des tablettes en pierre ou en bois.

De même, en Esaïe XXX, 8, le prophète reçoit également l'ordre de graver la sentence des bêtes du Midi « sur une tablette » עַל־לוּחַ, c'est-à-dire sur une lamelle en pierre ou en bois, selon le sens donné à לוּחַ, et non sur du métal.

Le N. T. nous offre, lui aussi, un exemple où la tablette en question semble être en bois ; Zacharie (Luc, I, 63) se fait donner une tablette pour écrire le nom de son futur fils ; le texte offre le mot πινακίδιον ou πινακίδα pour désigner la tablette ; or ce mot est un diminutif de πίνακιον qui signifie « planchette », petite planche en bois. Là encore, il ne s'agit pas de lamelle en métal.

Par contre, en Job XIX, 23-24, il est nettement question de plomb : « si seulement mes paroles étaient écrites, si elles pouvaient être consignées dans un livre et gravées avec un burin de fer sur du plomb... ». Le mot hébreu עוֹפֶרֶת est donné par les commentateurs et les auteurs de dictionnaires comme signifiant le plomb.

Ce passage du livre biblique de Job prouve que l'on se servait de lamelles de plomb pour y graver quelque chose de particulièrement important.

Mais cet usage n'était pas spécial aux seuls Hébreux. Leurs voisins, les Phéniciens, avaient des coutumes scripturaires analogues. On en a la preuve à Carthage où une sorte de *tabella devotionis*, portant une inscription de six lignes, gravée au stylet sur une feuille de plomb, longue de 0 m. 12 et haute de 0 m. 07[1], était suffisamment mince pour être roulée sur elle-même, comme les *tabellae devotionis* classiques (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 18).

C'est également dans la nécropole punique de Tunis qu'on a découvert une lamelle d'or fin, avec inscription, et pouvant être suspendue au cou, comme une amulette (R. E. S., n° 19).

En Sardaigne aussi, on a trouvé une incription gravée sur une lamelle d'argent, provenant de Tharros, et représentant une bar-

1. Ce sont presque les dimensions de notre document de Madrid (*supra*, p. 263).

que avec deux divinités égyptiennes et sept personnages debout (R. É. S., n° 21).

Enfin, à Palmyre, on relève la présence d'un certain nombre de bustes, où le personnage tient de la main gauche une sorte de tablette triangulaire à inscription et que les savants de nos jours dénomment tablettes *funéraires* (R. É. S., n°s 135, 149 et 448).

D'une façon plus générale, si l'on se réfère à l'excellent mémoire de Philippe Berger sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna[1], on observera que l'on possède et que l'on connaît un certain nombre de plaques, en argent, en or, recouvertes d'inscriptions ou de scènes mystiques. Ces monuments doivent être pour la plupart d'origine phénicienne et, une fois roulés et renfermés dans des capsules, servaient d'amulettes.

Cet usage des Phéniciens était sans doute contemporain de celui des Romains, qui faisaient graver sur des lamelles de plomb les *tabellae defixionum*, contenant le texte de formules magiques d'invocation et d'exécration[2].

A côté de ces petits monuments, qui étaient composés d'une seule lamelle en métal, or, argent ou plomb, on signale également l'existence de véritables livres dont la reliure et les feuillets se composaient de feuilles de plomb. On apercevait sur ces documents des figures de gnostiques et des inscriptions rédigées en étrusque et en grec. A propos de l'un de ces volumes, J. Matter « estime que si ce livre appartient à une école gnostique, c'est à une de celles qui se sont le plus éloignées de la pureté et du berceau du christianisme. On y remarque toute une série de symboles qui ne se retrouvent pas sur d'autres monuments gnostiques. Plusieurs des figures semblent en rappeler d'autres ou offrir de l'analogie avec elles, il est vrai ; toutes, cependant, ont des caractères qui leur sont propres et qui semblent en faire un nouvel ordre de monu-

1. Philippe Berger, *La trinité carthaginoise*. Mémoire sur un bandeau trouvé dans les environs de Batna... (Paris, in-fol.). (Extrait de la *Gazette archéologique*, année 1880). — Voir également Aug. Audollent, *Bandeau de plomb avec inscription trouvé à Haïdra* (Tunisie), dans *Mélanges offerts à M. Emile Châtelain*... (Paris, 1910), in-4°, p. 545 et suiv.

2. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*... publié sous la direction de MM. Ch. Daremberg, Edm. Saglio et E. Pottier... (Paris, 1905), s. v. *plumbum*.

ments. En effet, nous voyons ici un symbolisme si nouveau qu'il se rattache à peine par quelques points à celui qu'on reconnaît pour gnostique[1]. »

A cette observation de J. Matter, il faut ajouter celle de Nonnus le Panopolitain, qui parle d'un livre dont la destination était vraisemblablement de servir d'amulette. Ces documents ou livres en plomb proviendraient d'Etrurie ; on y relève des caractères grecs, latins et étrusques ; l'un de ces documents offre plus de consonnes que de voyelles, ce qui le rend inintelligible à l'auteur de l'article consacré aux Basilidiens dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de dom Cabrol (t. II, Paris, 1910, col. 524)[2].

Cette observation nous ramène au document de Madrid, qui ne présente que des consonnes, ce qui fait songer, *a priori*, à un texte sémitique écrit sans les voyelles.

La première lamelle débute par trois mots, qui sont certainement syriaques *bechém aloho ḥayo* « au nom du Dieu vivant », et qui révèlent un texte chrétien, correspondant au *bismillah rahman...* des musulmans. Puis viennent deux lignes en arabe, qui indiquent qu'on va donner le texte d'un poème composé pour la fête des Rameaux[3].

La deuxième lamelle, rédigée entièrement en arabe, débute par une louange adressée au Créateur, qui eut la puissance de ressusciter Lazare, et se termine par l'affirmation que tout, dans les écrits de l'Ancienne Alliance, est authentique et digne de foi.

La troisième lamelle, également en arabe, proclame le bonheur de ceux qui assistèrent à un miracle tel que la résurrection de Lazare. Il y eut une grande joie parmi les habitants du ciel, comme aussi sur la terre des mortels.

La quatrième lamelle, encore rédigée entièrement en arabe, dit la joie du Messie à l'occasion de la fête de Pâques. En outre,

1. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. Dom Fernand Cabrol... (Paris, 1910), in-8°, tome II, 1re partie, s. v. *Basilidiens*.

2. M. Franz Cumont, qui assiste à la séance, veut bien me signaler que le Musée du Cinquantenaire, à Bruxelles, possède une feuille d'argent couverte de caractères grecs (formule d'exécration) Elle a été trouvée à Amisos et publiée par ce savant dans son *Recueil des inscriptions du Pont*, parmi celles d'Amisos.

3. Je regrette infiniment de ne pouvoir donner ici ni le texte ni la transcription ou la reproduction photographique de ce précieux document de Madrid.

si je comprends bien le texte, on semble indiquer que la fête des Rameaux est la plus belle de celles du cycle évangélique, comme, dit-on, c'est écrit dans l'Évangile. L'auteur se refère sans aucun doute au passage du 4e évangile, qui est le seul à relater la résurrection de Lazare (Jean, XI-XII, 19).

La cinquième lamelle, toujours en arabe, ne me paraît pas très claire, quant à présent ; tel que le sens m'apparaît, le texte semble mettre dans la bouche de Lazare, parlant d'une voix faible, la citation de Zacharie IX, 9, que le récit évangélique introduit de la façon suivante : « Jésus trouva un ânon et s'assit dessus, accomplissant cette parole de l'Écriture :

Sois sans crainte, fille de Sion,
Voici ton roi qui t'arrive,
Assis sur le petit d'une ânesse.

A la sixième lamelle, on invite le peuple chrétien à être dans l'allégresse, à se rendre à la montage, vraisemblablement le mont des Oliviers, et à porter des rameaux de palmier et d'olivier. C'est sans doute par raison poétique que l'auteur ajoute « des rameaux » ou « des branches d'olivier » ; le texte évangélique ne mentionne que des branches de palmier (Jean XII, 13). Le sens de la quatrième ligne de cette lamelle m'échappe, quant à présent.

La lamelle 7 offre un sens apparemment clair : on rappelle que le Sauveur, grâce à sa croix, apporta aux humains la bonne nouvelle, et qu'il convient de l'honorer par des chants et avec de l'encens. On compare ensuite le peuple chretien à une fleur matinale qui reçoit la pluie bienfaisante du mois d'avril.

Je réserve toute interprétation relative à la lamelle 8. La lecture est encore trop douteuse pour formuler un jugement et proposer une analyse ou une traduction.

ESSAI DE TRADUCTION

1. Au nom du Dieu vivant.
   Nous commençons à écrire un panégyrique au sujet des Rameaux.

2. Loué soit Celui qui a formé (ou : perfectionné) le monde avec sa puissance
   Et qui a ressuscité Lazare après qu'il eut été enterré ;
   Isaïe et Michée et tous les prophètes ont dit
   La vérité certaine, et il n'y a pas de faux dans leur dire.

3. Bienheureux celui qui, ce jour-là, assistait à cela,
Plein d'espoir et de joie dans l'aire de la montagne.
Ce jour-là alors les habitants du ciel se sont réjouis,
La terre était verdoyante, et le cœur content.

4. Le cœur du Messie, ce jour-là, était content,
...et heureux à cause de Pâques à venir.
La fête des Rameaux, ses beautés ont fait le tour
De toutes les autres fêtes : c'est écrit dans l'Évangile.

5. Il monte, annonçant la bonne nouvelle à Sion, nouvelle pleine d'honneurs.
Il crie d'une voix faible qui ne porte pas loin :
Ton roi[1], est arrivé, ô Sion, humble,
Parmi les Juifs, et peu honoré[2].

6. Levez-vous, vous tous chrétiens, et soyez pleins de joie,
Portez vos rameaux et allez à la montagne,
Rameaux sacrés de palmier et d'olivier.
. . . . . .

7. Notre Sauveur, en portant sa croix, nous apporta la bonne nouvelle,
Honoré par des chants et de l'encens ;
Vois le peuple, comme une fleur matinale,
Qui reçoit les nuages de niçan (avril) qui tombent en pluie.

8. . . . . .
Le fils du Très-Haut, à lui les soldats et les gens ;
Nous leur (ou : y) lisons des Evangiles sacrés
. . . . . .

9. . . . . .
. . . . . .

1. Ou : ton règne.
2. Réminiscence de l'évangile selon Jean XII, 15, qui est, à son tour, une réminiscence de Zacharie IX, 9.

COMMENTAIRE

L'introduction sommaire et l'essai de traduction qui précèdent ont été suffisants pour vous convaincre qu'il ne s'agit pas d'une amulette, au sens où l'on entend à l'ordinaire ce mot. La teneur quelque peu littéraire du document, l'absence de formules rigoureusement talismaniques mettront peut-être sur la voie qu'il convient de suivre pour faire rentrer ce genre de poème dans un cadre littéraire connu.

Les recherches livresques auxquelles je me suis livré n'ont conduit, quant à présent, à aucun résultat satisfaisant.

Par contre, la langue du document m'apparut dès le début comme de l'arabe de Syrie, et plus particulièrement de l'arabe chrétien du Liban. Parti sur cette piste, j'allai faire visite à Mgr. Pharès, délégué du patriarche maronite en France, qui me reçut avec la plus grande obligeance et me confirma dans mon hypothèse ; il me conta même l'anecdote suivante : dans le Liban chrétien, la veille des Rameaux est le jour consacré à la fête de la résurrection de Lazare. Ce jour-là, les enfants des écoles vont dans toutes les maisons, accompagnant trois de leurs camarades qui sont habillés d'une façon spéciale : l'un d'eux représente Lazare, et les deux autres simulent Marthe et Marie ; Lazare est vêtu de blanc, pour rappeler le linceul de la tombe. Les deux autres sont en deuil. Ils vont de maison en maison, et dans chacune d'elles, Lazare se couche et ses deux sœurs pleurent à côté de lui. Les enfants les plus doués de l'endroit sont chargés de lire une poésie en langue vulgaire, qui relate, avec quelques développements, le récit de la mort et de la résurrection de Lazare. Arrivés, à la lecture du passage où Jésus dit : « Lazare ! sors et viens ! », l'enfant qui représente le mort de Béthanie se lève et se dispose à sortir de la maison, pour se rendre dans une autre. Mais auparavant, les enfants adressent quelques compliments aux habitants de la maison ; la maîtresse du logis offre aux enfants quelques cadeaux, plus particulièrement des œufs pour la fête de Pâques. — Le petit poème dont il est ici question est écrit sur du papier ou sur du parchemin ; il est enroulé sur lui-même et maintenu au moyen d'un

cordonnet ; on le déroule au fur et à mesure de la lecture et de la récitation.

Ce premier renseignement, que me communiqua Mgr Pharès, était d'une importance capitale pour l'identification de l' « amulette syriaque » de Madrid.

Je ne me bornai pas à ce seul renseignement oral, si précieux fût-il.

J'en écrivis, pour éclairer ma religion, au savant Bollandiste de Bruxelles, le R. P. Paul Peeters. Avec sa bonne grâce coutumière, l'éminent hagiologue m'adressait, à la date du 5 mai 1923, une réponse tout à fait probante, dont j'extrais ce passage : « ...Avant de vous avouer mon ignorance, j'ai voulu prendre le temps de compléter mes propres souvenirs. Recherches faites, je me trouve au même point qu'auparavant. Le sujet qui vous intéresse me semble ne jamais avoir fait l'objet d'une étude spéciale. Tout ce que l'on connaît de précis sur les rites du « Samedi de Lazare » a été dit par Cabrol dans son commentaire sur la *Peregrinatio Silviae*, p. 83-87. Je n'ai pas connaissance d'un autre travail sur la matière.

« D'après mes souvenirs de Syrie, le samedi avant la semaine sainte (la veille du dimanche des Rameaux) s'appelle encore aujourd'hui le samedi de Lazare. Ce jour-là, les enfants s'amusent à mettre en scène la résurrection de Lazare. L'un d'eux fait le mort ; deux autres représentent Marthe et Marie pleurant à ses côtés. Les autres, tenant une longue bande de papier, font semblant d'y lire une lamentation funèbre, le tout accompagné des hurlements qui sont là-bas de mise à toutes les funérailles. On trouverait sans doute des descriptions de cet usage dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, ou dans les relations des Missionnaires de Syrie au XIXe siècle. Mais à quel endroit précis, voilà ce que je ne saurais dire. La coutume populaire dont je parle est, je crois, mentionnée dans le *Drogman arabe* de mon professeur, le digne et excellent M. Harfouche (Beyrouth, Imprimerie catholique)[1]. Je m'excuse

1. Réminiscence exacte ; cf. *Le drogman arabe* ou *Guide pratique de l'arabe parlé*, en caractères figurés, pour la Syrie, la Palestine et l'Egypte..., par Joseph Harfouch (Beyrouth, impr., catholique), 1901, in-16, p. 72 : « Sabt el'âzar, le samedi de Lazare » et *ibidem*, note 2 : « Veille des Rameaux. En mémoire de la

d'avoir tant tardé à vous faire cette réponse qui ne vous apprendra rien. Mais je ne suis pas en mesure de vous en dire plus long... »

Cette réponse du P. Peeters est au contraire tout à fait précieuse ; elle en dit beaucoup plus long que sa modestie ne le laisse supposer. Elle corrobore d'abord le renseignement oral fourni par Mgr Pharès ; elle donne ensuite deux indications bibliographiques importantes pour le sujet qui nous intéresse. Elle permet enfin de faire rentrer dans un cadre littéraire déterminé le genre spécial de poésie populaire que révèle le document de Madrid.

Ce document est du carchouni, c'est-à-dire de l'arabe écrit en caractères syriaques. Les Syriens chrétiens, croyant à l'origine divine de l'écriture, conservèrent leur alphabet propre après la conquête du pays par les Arabes et s'en servirent longuement et souvent pour écrire la nouvelle langue lorsqu'il l'eurent adoptée par la force des choses. C'est là le carchouni, dont l'étymologie est douteuse. Cet usage d'écrire l'arabe avec les caractères nationaux eut également force de loi chez les chrétiens de la Palestine, ainsi du reste que chez les chrétiens du Malabar, qui écrivent avec des caractères syriaques la langue malayalam [1].

Dès que j'eus déchiffré les premières lignes du texte de Madrid, je vis donc que nous avions à faire à un document arabe chrétien. De plus, la langue usitée se révèle comme représentant l'arabe vulgaire de Syrie, probablement du Liban. On relève un certain nombre d'incorrections grammaticales, dans le genre de celles-ci : on a un verbe au féminin alors que le sujet est au masculin ; parfois, un mot, qui devrait être au nominatif est à l'accusatif, pour les besoins de la rime ; souvent même un mot qui devrait être au nominatif est à l'accusatif sans raison apparente ; ce dernier cas, si ce n'est pas moi qui me trompe, contribuerait à prouver que la science grammaticale de l'auteur de la pièce n'allait pas loin.

Par ailleurs, on relève dans ce panégyrique de la fête des Ra-

résurrection de Lazare, les enfants chrétiens jouent une petite scène, dans laquelle l'un d'eux fait le mort ; deux représentent Marie et Marthe, pleurant à ses côtés, tandis que les autres, debout autour du corps et tenant un long rouleau de papier, font entendre des chants funèbres. ».

1. Cf. Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*. (Paris, 1881), in-8°, p. 11-12.

meaux une certaine prétention à la poésie, une certaine recherche de style qui rappellerait celui des psaumes.

Enfin, mais je suis trop mauvais arabisant pour oser l'affirmer, on relève de-ci de-là comme des rimes, mais pleines d'incorrections et de lacunes ; la versification, si versification il y a, est certainement très libre.

***

Sous la forme manifestement informe de cette communication, vous avez senti tout ce que le document de Madrid aurait gagné en intérêt à vous être présenté par un savant de métier. L'usage d'un métal, or, argent, airain ou plomb, est vieux comme le monde, pour y graver des lignes auxquelles on attache une réelle importance et la *Kohéleth* avait déjà coutume de dire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Il n'était pas dépourvu d'intérêt de le rappeler une fois de plus en signalant un document qui rentre dans un genre littéraire assez peu connu et assez peu répandu.

M. Sidersky présente quelques observations.

La parole est donnée à M. *A. Moret* qui expose les récentes fouilles de la vallée des Rois et décrit, en l'expliquant, *le mobilier rituel de Toutan khamon :*

Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

La Séance est levée à 6 heures 20.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

R. Weill : L'installation des Israélites en Palestine et la légende des patriarches (*fin*) 1
Salomon Reinach : Le souper chez la sorcière 45
Ad. Lods : Le rôle de la tradition dans la formation des récits de l'Ancien Testament 51
Ch. Guignebert : Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique 65
Ct. Malinjoud : La fête de Achoura chez les Chiites de Damas .. 165
Th. Zielinski : Les origines de la religion hellénistique 173
R. Pettazzoni : La formation du monothéisme 193

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et Comptes-rendus.*

Campbell (*Ph. J.*). The Jesuits (*A. Houtin*) 249
Charny (*M.*). Le péril jésuite (*A. Houtin*) 249
Cordier (*H.*). Mélanges d'histoire et de géographie orientales. (*G. Ferrand*) 242
Cyrillos Macaire (*P.*) La constitution divine de l'Église (*Ed. Montet*) 247
Delaporte (*L.*). Les civilisations babylonienne et assyrienne (*Ch. F. Jean*) 112
Dreyfus (*H.*). L'œuvre de Bahâou'llâh (*Cl. Huart*) 128
Frazer (*J. G.*). The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (*A. Houtin*) 107
Frazer (*J. G.*). Les origines de la famille et du clan (*A. Houtin*). 111
Frazer (*J. G.*). The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (*R. Kreglinger*) 230
Gazier (*A.*). Histoire générale du mouvement janséniste (*A. Alba*) 130
Hespéris 1922-1923 (*Cl. Huart*) 234

Kreglinger (*A.*). La religion d'Israël (*Ad. Lods*)..... 115
Lévi-Provençal (*E.*). Les historiens des Chorfa (*Ed. Montet*)..... 244
Lévy-Brühl (*L.*). La mentalité primitive (*P. Masson-Oursel*)... 103
Mingana (*A.*) The book of religion and empire by Ali Tabari (*Cl. Huart*)..... 125
Oesterley (*W. O. E.*). The sacred Dance (*R. Kreglinger*)..... 232
Poidebard (*A.*). Au carrefour des routes de Perse (*Cl. Huart*)... 140
Récalde (*J. de*). Autour d'un bref secret de Clément VIII (*A. Houtin*)..... 249

II. — *Notices bibliographiques.*

Adam le Bossu. Le jeu de la Feuillée et le jeu de Robin et Marion (*P. Alphandéry*)..... 254
Andler (*Ch.*). Nietzsche et le transformisme intellectualiste (*P. Alphandéry*)..... 256
Bibbia (*La*) tradotta da Giovanni Luzzi (*Ed. Montet*)..... 135
Brochard (*L.*). Histoire de la paroisse et de l'église Saint-Laurent (*A. Houtin*)..... 138
Cieszowski (*A.*) Padre Nostro (*A. Houtin*)..... 137
M. Clément : Vie du cardinal Richard, archevêque de Paris (*A. Houtin*)..... 258
Duine (*F.*). Essai de biographie de Lamennais (*A. Houtin*)..... 137
Duine (*F.*). Sources hagiographiques pour l'histoire de Bretagne (*H. Houtin*)..... 138
Goldenweiser (*A.*). Early Civilization (*A. Houtin*)..... 253
Kowalski (*T.*). Énigmes populaires turques (*Cl. Huart*)..... 139
Lizerand (*G.*). Le dossier de l'affaire des Templiers..... 254
Müller (*W.*). Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter (*P. Alphandéry*)..... 253
Odelin (*Mgr*). Le cardinal Richard (*A. Houtin*)..... 258
Panofsky-Saxl. Dürers Melencolia I (*P. Alphandéry*)..... 255
Rocheblave (*S.*). Étude sur Joseph de Maistre (*A. Houtin*)..... 138
Rouzic (*L.*) Le renouveau catholique (*A. Houtin*)..... 256
Staatliche Museen zu Berlin. Vorderasiatische Abteilung (*L. Delaporte*)..... 136
Sol (*E.*). Le clergé du Lot sous la Terreur fructidorienne (*A. Houtin*)..... 139
Soloviev (*V.*). I fondamenti spirituali della vita (*A. Houtin*).... 137

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*

Nécrologie : Maurice Vernes, p. 141.
Enseignement de l'histoire des religions : à Paris en 1923-24, p. 142 et 257.

Religion d'Israël : P. Humbert, Renan historien de l'hébraïsme, p. 260.

Religion assyro-babylonienne : F. Thureau-Dangin, La passion du dieu Lillu, p. 261.

Congrès : Congrès international d'histoire des religions à Paris en 1923, p. 111 ; Congrès international de philosophie à Naples en 1924, p. 257.

Société Ernest Renan : Ch. Guignebert : Renan, p. 148 ; P. Saintyves : De la méthode en folklore chrétien, p. 151 ; F. Macler : Une amulette syriaque de la Biblioteca nacional de Madrid, p. 262.

Le Gérant : F. Gaultier.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité, 4, rue Garnier, Angers

BL
3
R4
t.87-88

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY